التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق

العدد: ٢٤ ذو القعدة ١٤٠٦ تموز « يوليو » ١٩٨٦ السنة السادسة

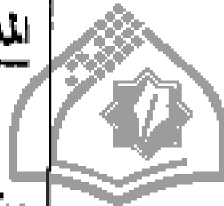
كد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب . دمشق

العدد ٢٤ ـ ذي القعدة ١٤٠٦ هـ ـ تموز « يوليو » ١٩٨٦ م ـ السنة السادسة



ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

المدير المسؤول ـ اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٣٢٣٠ ـ ☎ ٢٤٤٢٩٩ ـ ٢٤٤٣٢٩

المواد المنشورة في المجلة تعبّر عن رأي أصحابها



الاشتراك السنوي

٣٦ ل.س للأفراد والدوائر الرسمية داخل القطر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية او شيكا او يدفع نقدا الى : (محاسب مجلة الموقف الادبي)

المحتـــويـــات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تطوّر الرياضيّات وتطوّر برهان رياضي

د. عبد الكريم اليافي

بين العلوم وشائج قربى كالتي بين الناس من نسب ومصاهرة تقريبا • واذا جاز هذا التشبيه فانا نتصور كائنا ذكرا هو المنطق بمعناه العام الواسع الذي يفيدحركة الفكر السليم، لا منطق ارسطو ولا منطق هيغل ، وانثيين هما الفلسفةوالرياضيات • ونبالغ في التشبيه فنتصور المنطق قد تزوج الفلسفة فولدتلهما الرياضيات • ونقصد بالرياضيات رياضيات الرياضيين ، لا الرياضيات الميتافيزيائية التي كان بعض الفلاسفة كالفيثاغوريين يعتبرونها كنه الكون وكنه الموجودات •

لنتأمل أول الأمر ملامح كل من هذه الكائنات الفكرية الثلاث ، مثلما نتأمل ملامح بعض الأعلام •

لقد جاء في التراث العربي[1] أن المنطق يسمى علم الميزان اذ به توزن الحجج والبراهين • كان أبو علي ابن سينا يسميه خادم العلوم اذ ليس مقصوداً بنفسه بل هو وسيلة الى العلوم فهو كخادم لها • وكان أبو نصر الفارابي يسميه رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها فيكون رئيساً حاكماً عليها • وانما سمي بالمنطق لأن النطق يطلق على اللفظ ،وعلى ادراك الكليات ، وعلى النفس الناطقة ولما كان هذا الفن يقوي الأول أي اللفظ ويسلك بالثاني أي ادراك الكليات مسلك السداد ويُحصّل بسببه كمالات الثالث أي كمالات النفس الانسانية الناطقة اشتق اسم منه وهو المنطق • انه يزن الأمور ويسدد الحكم

وينتقل بالفكر من المعلوم الى المجهول أي ينتقل بالفكر الى مكاسب جديدة متطورة دائمة ٠

أما الفلسفة أو الحكمة فهي علم يبحث عن أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية ٠ والغرض منها الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان أن يقف عليه ويعمل بمقتضاه ليفوز بسعادة الدارين[٢] ٠

وأما الرياضيات أو الرياضة أو العلم الرياضي فقد تطور تعريفها واختلفت ملامحها في خلال العصور وما زالت على رغم طعنها في السن فتاة لعوباً عروباً تغازل العلوم فتحفزها على النشاط والتقدم وتيسر تطبيقات عجيبة ٠ وقد جاء في التراث العربي[٣] انها علم بأحوال ما يفتقر في الوجود الخارجي دون التعقل الى المادة كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه ٠ وتسمى أيضاً بالعلم التعليمي وبالعلم الأوسط وبالحكمة الوسطى ٠ وقد ورد في رسائل اخوان الصفا أن علم العدد جذر العلوم وعنصر الحكمة ومبدأ المعارف وأسطقس المعاني[٤] ٠ والى علم العدد ينضاف علم الهندسة وعلم النجوم والموسيقى والنسب العددية وغيرها ٠ لقد خلّفت الرياضيات منذ القدم علوماً ذكوراً واناثاً كثيرة ٠٠ انها بالتعبير العربي القديم أم ضانىء" ناتق أي كثيرة الأولاد ٠

تهمنا في حديثنا الرياضيات وحدها وان كان لا بد من الرجوع في الحين تلو الحين الى شيء من الفلسفة والى نصيب ولو نزراً من المنطق ٠ لا بد من الرجوع الى الأبوين الكريمين اذ بهذا الرجوع الى الأصل يقوى الفرع ويزدهر ٠

يتألف الفكر الرياضي من المحاكمة القائمة على البرهان ذي الصفة الضرورية ومن الأشياء التي تجري عليها المحاكمة ٠

هنالك اذن في أصل الرياضيات المحاكمة الصرف والأشياء في أشكالها الأولى التي كانت عبارة عن الأعداد الصحيحة وبعض الأشكال الهندسية البسيطة وكان علم العدد أي الحساب وعلم الأشكال أي الهندسة لا يكادان يفصلان فعل المحاكمة عن موضوعات المحاكمة ٠ هكذا كان الأمر عند الرياضيين اليونان الأوائل، وأبرزهم

الفيثاغوريون ثم استطاع المفكرون بعدما يقرب من مائة عام تقريباً أن يتناولوا بالفحص التصورات الكلية منفكة عن التعينات الحسية ولكن هذا الانفكاك جرى خارجاً عن نطاق العلم الرياضي · جرى على يد أرسطو المعلم الأول حين أنشأ وليداً للمنطق العام هو المنطق الصوري القائم على المحاكمة الصرف ·

وورث العرب علوم اليونان وعلوم غيرهم من الأقوام الأخرى القديمة وأولوا جميع العلوم التي ورثوها عنايتهم الفائقة فقويت تلك العلوم وبلغت أشدها في عهودهم ·

لا شك أن علم الجبر كانت له بواكير قبل العرب ولكن استقلاله واسمه ونشأته القوية كانت في زمن الخليفة المأمون مع محمد بن موسى الخوارزمي صاحب « كتاب الجبر والمقابلة » وهو الذي احتفل العالم بذكراه في عام ١٩٨٣ لمرور ما يقرب من اثني عشر قرناً على ميلاده ، كما تقدمت الهندسة والحيل (الميكانيك) والحركات والموسيقى والنجوم مع سميه محمد بن موسى الخوارزمي وأخوي هذا الأخير أحمد والحسن حين أظهروا عجائب الحكمة على حد تعبير صاحب الفهرست · ولسنا هنا في صدد بيان فضل العرب على تقدم الرياضيات بل في صدد تطور هذا العلم وما لحقه من تطور البرهان الرياضي وتطور المحاكمة ·

وكما ورث العرب علوم الأقوام السالفة وزادوا فيها ورث الأوربيون علوم العرب ، ومنها الرياضيات وزادوا فيها · في سنة ١٦٩١ عرف الرياضي الفرنسي جاك أوزانام (١٦٤٠ــ١٧١٨) الرياضيات بأنها علم يدرس كل ما يمكن أن يقاس أو يعد · وهو تعريف يشمل الحساب والهندسة ولا يختلف عن تصور الرياضيات عند اقليدس ويكاد يقترب من تصورها عند العرب اذ لا يبدو أن الجبر داخل فيها · وفي القرن الثامن عشر قسم العلم الرياضي الى رياضيات بحتة وهي لا تعالج الا طرق المحاكمة والى رياضيات مختلطة وهي تدرس خواص الكميات الملازمة لأشياء محسوسة وتعتمد على التجريب · وهي ما يمكن دعوته أيضاً بالرياضيات الفيزيائية كذلك نشأت اذ ذاك تسميات أخرى مثل الرياضيات النظرية والرياضيات العملية · وفي باكورة القرن التاسع عشر آثر العلماء أن يتكلموا على الرياضيات التطبيقية بدلا من الرياضيات المختلطة ·

ثم ان التفريق بين الرياضيات التطبيقية والرياضيات البحتة يبدو غير دقيق في بعض الاعتبارات • كانت الهندسة تعد من الرياضيات البحتة مع أنها تتناول المكان الطبيعي أو الفيزيائي وأصبحت اليوم معدودة من تطبيقات تلك الرياضيات • وعلى العكس كان حساب الاحتمال معدوداً مدة طويلة في الرياضيات التطبيقية وغدا يعد في الرياضيات البحتة منذ أقامه الرياضي السوفياتي أندري كلموغوروف Andrei Kolmogorov على مصادرات عام ١٩٣٣ •

ثم تداعى التعريف التقليدي للرياضيات نحو منتصف القرن التاسع عشر • كتب الرياضي الانكليزي جورج بول George Boole (١٨١٥ ـ ١٨٦٤) في كتاب له بحث فيه قوانين الفكر وطبق فيه الرياضيات على المنطق ما معناه أن الرياضيات ليس من خصائصها الاشتغال بالعدد ولا بالكمية وانما هي دراسة طرق المحاكمة والبرهان • ولا شك أنه نشأ رياضيون في ذلك العهد في أمم أخرى اتجهوا مثل هذا الاتجاه فدخلت الرياضيات في المنطق أو دخل المنطق في الرياضيات. وفي سنة ١٨٧٤ أوضح الرياضي الفرنسي جان غاستون داربو Jean Gaston Darboux (١٨٤٢ ـ ١٩١٧) أن من قضايا الرياضيات الأساسية التقيد بقانون مزدوج وهو تحديد الفروض التي يستند اليها الرياضي وتعريفها تعريفاً دقيقاً ثم الاقتصار على ما هو ضروري منها في بناء النظرية • وقد تأكد هذا الاتجاه الشكلي فكتب صديق لهذا الرياضي وهو رياضي أيضاً اسمه جول هيل Jule Hoüel (١٨٢٣ـ١٨٨٦) في عام ١٨٧٨ ما معناه أن العلم المجرد ينبغي أن يبحث أول الأمر في الفروض هل هي متوافقة فيما بينها أي ليس بينها تناقض ثم هل يمكن رجع بعضها الى بعض بحيث يكون لدينا منها أقل عدد ممكن • فاذا استطعنا أن نحقق ذلك أقمنا علماً صحيحاً من الناحية العقلانية والتجريدية ولو لم ينطبق هذا العلم على مقتضيات الواقع التي تريد أن يمثلها ذلك العلم • هذا القسم المنطقي من العلوم الدقيقة هو ما ندعوه بالرياضيات الصرف(٥) •

ولا بد من التنويه في هذا الشأن بجماعة الرياضيين الفرنسيين الذين كتبوا باسم مستعار هو نيكولا بُرْباكي وأعادوا تأليف الرياضيات حوالى ١٩٣٩ بالرجوع الى أصلها المنطقي • وكذلك تجدر الاشارة الى الرياضي الألماني ريشارد ديدكند (١٨٣١ ـ ١٩١٦) منشىء الجبر الحديث ، ثم الى الرياضي الألماني جورج

كنتـور الذي كانت أعماله كالثـورة في ميدان الرياضيات اذ نوه بحرية الابداع فكتب ما معناه « لا أرى ما يمكن أن يحول بيننا وبين نشاط يبدع طائفة جديدة من الأعداد حين يكون ادخالهـا بين طوائف أخرى يُرجى منه تقدم العلم ... من دون هذا التوسع لا أستطيع المضيّ الى الأمام ولكنني به أدرك كل ضروب المفاجآت »[٩].

هذا وقد غدت الرياضيات في العصر الحاضر لا تقتصر على اعـداد القوانـين التي تنتظم الواقـع وترصـده وتلخص هذا الرصد بل تسبق الرصد والملاحظـة وتعمد الى تأمل الفروض والعلاقات التي قد لا يكون لها في الواقع تطبيقات رغبـة منها في التعميـم وفي قياس الأمـور على مثيلاتها . وهكذا يتبدى من هذا العرض الخاطف التطور الدائم في هذا العلم التليد الطريف والقديم الحـديث الذي يبهـر الخاطر ويقوم على أساس المحاكمة ويتقيد بقواعد المنطق وقوانينه ويستشف في الحين بعد الحين مكانته في نطاق الفلسفة والعلوم الأخـرى .

* * *

ان العلم ثمرة من ثمرات المجتمع . ويمكن لمؤرخ العلـوم وللفيلسـوف أن يشرح علاقة العلوم وتطورها ونموّهـا بالمراحل التاريخيـة وأسـاليب الحيـاة الاجتماعية وازدهارها وهو عندئذ يظهر الصفة الاجتماعيـة والحضاريـة للعلـم وللمعرفـة بأنواعهـا .

ولقـد أبـان الفيلسـوف الألمـاني اشبنغلـر بـوجـه الخصـوص عـلاقـة الرياضيات بالحضارات وذلك في الفصـل الذي عقده عـن معنى الأرقـام . فكـل حضارة تتضمن طرازاً من الرياضيـات معيناً لأن الرياضيات عند هذا المفكر علم ذو منهج دقيق كالمنطق ولكنها أوسع نطاقاً منه وأكثر خصباً ، ولأن الرياضيات ثانياً عنده فن صرف يضمها الى جانب الفنون التشكيلية والموسيقى وذلك بالنظـر الى حاجتها للالهام الموجه والى المصطلحـات الشكلية التي يتضمنهـا نموهـا ، ولأن الرياضيات ثالثاً وأخيراً فلسفة وميتافيزياء عالية كما أوضـح أفلاطون قديمـاً وكما أوضح ليبنتز .

ولهذا كله يبـرز اشبنغلر المعـاني المختلفـة التـي يجدهـا للرياضيـات في الحضارات المتفرقـة المختلفـة ويقـرن تكاملها بأوج تكامـل بعض الفنـون في تلك الحضارات وهـذا مدعـاة للرياضي الى التأمل والتفكير والاستفادة .

* * *

لا غرو أن تتطور أصول البرهان مع تطور العلم وان بقي خلال هذا التطور محافظاً على صفته العقلانية الضرورية المبرمة ٠

لقد نوه العلماء بقيمة البرهان في العلم حتى انهم سووه به رغبة منهم في الوصول الى اليقين فلقد قالوا : ان البرهان هو العلم منظوراً اليه في أدواته وان العلم هو البرهان منظوراً اليه في نتائجه وثمراته ٠ ومع ذلك فيصح لنا عند النظر في تطور الرياضيات أن نقول ان العلم هو البرهان منظوراً اليه في أسلوبه أو في طريقته أو ان البرهان هو المحاكمة العقلية السليمة ٠

للبرهان الرياضي أنواع عدة ٠ فهنالك البرهان الرياضي النظري بشكليه التركيبي والتحليلي ٠ أما التحليلي فاما أن يكون مباشراً أي تفرض المسألة فيه محلولة واما أن يكون غير مباشر ويدعى هذا برهان الخلف حيث يظهر امتناع نقيض القضية التي يراد اثباتها ٠

وأما التركيبي فهو استنتاجي انشائي تلزم فيه النتيجة عن المبادىء بالضرورة ٠ وهنالك أنواع أخرى للبرهان كالبرهان الاستقرائي ٠ وأياً كان الأمر فان هذه البراهين نظر اليها الفلاسفة واعتبروها خارجية ٠

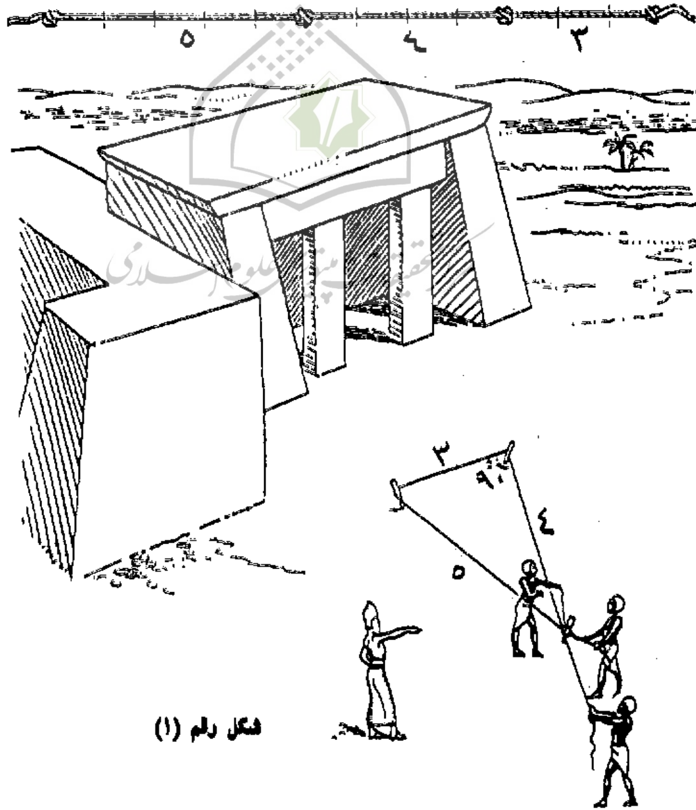
نضرب مثلا البرهان الرياضي في نظرية فيثاغورس ٠ لقد قل من النظريات الهندسية ما لقي في تطاول تاريخه من الشرح والتعليق والتطبيق وحل المسائل ما لقيته نظرية فيثاغورس المعروفة في الهندسة المستوية ، وهي التي تربط تكافؤ المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية مع المربعين المنشأين على ضلعيه الأخريين ٠

اننا لا نزال نتذكر عندما كنا طلاباً في المدارس الثانوية الموكب الضخم الذي يرافق هذه النظرية من المسائل والتمرينات الهندسية ، اذ كان الاطلاع عليها مرحلة مهمة في دراسة الهندسة الاقليدية ٠ كذلك ما زلنا نتذكر كتب المنطق التي تبحث مناهج العلوم كيف تضرب هذه النظرية في كثير من الأحايين مثلا على طبيعة البرهان الرياضي وعلى خصبه ٠

ويعرف مدرسو الرياضيات ما لهذا العلم من معقولية واتساق وشمول يستهويهم ويجعلهم يشعرون بلذة خاصة تشبه في كمال الأداء وحسن الترتيب ودقة الارتباط لذة الفن وجماله ٠ وكأني بهم حين يصلون في تدريسهم الى نظرية فيثاغورس

يشعرون ببلوغهم حداً جديداً يغدق عليهم سعة في التطواف الفكري • وكأنما تؤلف تلك النظرية مجالا في الهندسة الاقليدية كبيراً ينضاف الى المجالات الأخرى لأنها في الحقيقة تقابل خاصية عميقة من خصائص تلك الهندسة •

ونريد أن نتناول بالبحث « ماهية » تلك النظرية وتطور البرهان عليها • عرف هذه النظرية المصريون الأوائل والبابليون • وكانت معرفتهم لها تطبيقية وقياسية • لقد دفعت الممارسة وتنظيم الأراضي وبناء المعابد وغيرها البابليين والمصريين الى التماس الحصول على زاوية قائمة وذلك بتقسيم حبل ثلاثة أقسام أطوالها ٣ ، ٤ ، ٥ من الوحدات القياسية التي كانوا يستعملونها ثم تثبيت عُقَد التقسيم بأوتاد صغيرة أو دبابيس فيحصلون على كوس هندسي لا عيب فيه:



شكل رقم (١)

٩ + ١٦ = ٢٥

$٣^٢ + ٤^٢ = ٢٥$

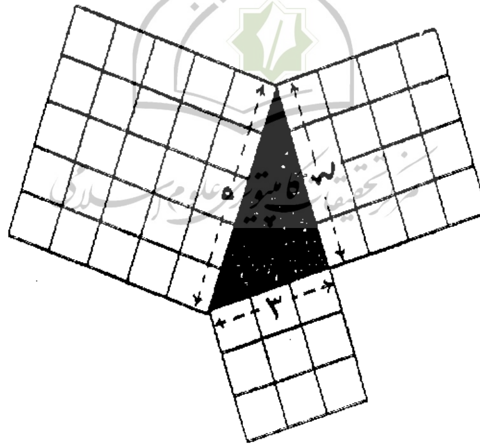
أي ان مجموع مربعي ضلعي الكوس يساوي مربع الضلع الثالث ·

وكذلك الأمر اذا كانت الأقسام : ٥ ، ١٢ ، ١٣

٢٥ + ١٤٤ = ١٦٩

$٥^٢ + ١٢^٢ = ١٣^٢$

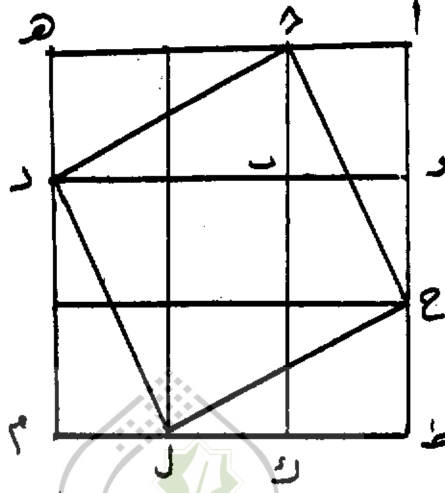
ويذكر المؤرخ اليوناني هيرودتس أن النيل كان يفيض فيزيح الأ'رَف' أي العلامات الدالة على حدود الحقول عن مواضعها ويهيىء أسباباً للخلاف والنزاع حول مساحات الملكيات فكانت عند المصريين هيئة مؤلفة من المسّاحين تشرف على تنظيم الملكيات كما تشرف على تنظيم الري واقتراح مقادير الضرائب ، ولا بد في ذلك من حساب السطوح متخذين المربع وحدة يعتمدونها في هذا الحساب فأفضى بهم ذلك الى معرفة تلك النظرية[٧] ·



شكل رقم (٢)

ويرى لنسلوهغبن الذي كان أستاذاً في جامعة أبردين في كتابه « الرياضيات للجميع » نقلا عن كتاب « تاريخ الرياضيات » لداود سميث أن الصين عرفت نظرية فيثاغورس قبل اليونان وذلك بالاستناد الى رسوم وردت في كتاب « الملك شو لي سوان » · وهو أقدم عهداً من فيثاغورس[٨] · ولكن اليونان كانوا أكثر حرصاً على تسجيل علومهم وما تلقفوه منها عن جيرانهم وعن الحضارات المتقدمة ·

لننعم النظر كيف أقام الفيثاغوريون من اليونان البرهان على النظرية معتمدين مربعات ومثلثات كما في الشكل(٣) :



شكل رقم (٣)

المربع ا هـ م ط=المربع جـ د ل ح + ٤ المثلث جـ هـ د

المربع ا هـ م ط = المربع ب د م ك + المربع ا جـ ب و + ٤ المثلث جـ هـ د

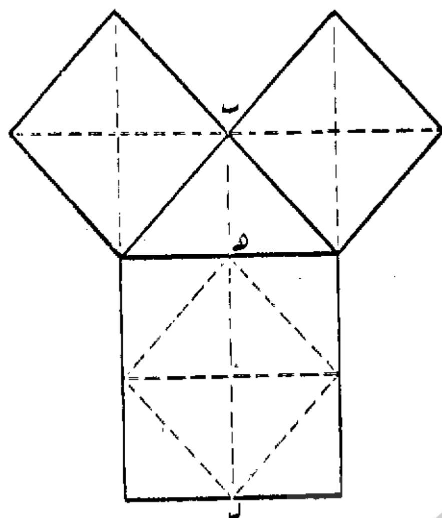
واذن المربع جـ د ل ح=المربع ب د م ك + المربع ا جـ ب و

ويكون جـ د^{٢} = د ب^{٢} + ب جـ^{٢} .

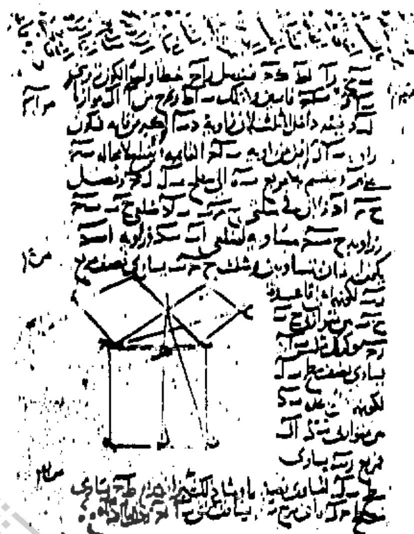
وقد تلقى العرب هذه المعلومات وتأملوها . ولما جاء ثابت بن قرة الحراني (٨٢٦/٢٢١ م ـ ٢٨٨ هـ/٩٠١) عدل البرهان على الشكل الذي يتداوله كتب الهندسة المستوية في العصر الحاضر[٩] .

لا بأس في أن نتعقب برهان هذه النظرية. نتبين أول الأمر حالاته الخاصة فنجد فيها نوعاً من الاستقراء بحيث ينتقل الخصوص بنا الى العموم ثم يفضي العموم الى عموم أكثر وأشد[١٠] .



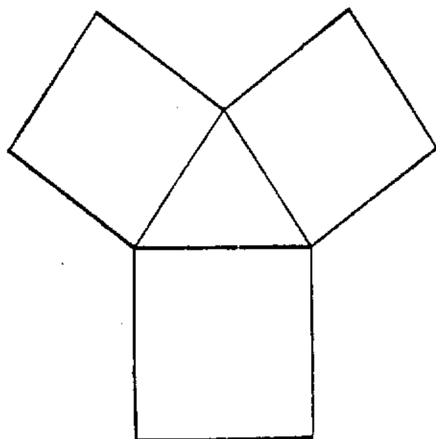


شكل رقم (٥)

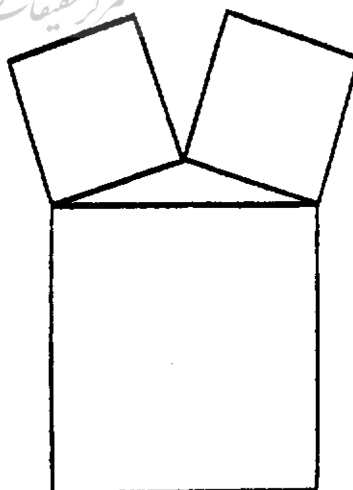


شكل رقم (٤)

احدى المخطوطات العربية التي فيها نظرية فيثاغورس
(نسخت المخطوطة للمرة الثانية عام ١٣٥٠ م)



شكل رقم (٧)



شكل رقم (٦)

لنأخذ اذن في البداية حالة خاصة وهي حين يكون المثلث القائم الزاوية متساوي الساقين ، نجد عندئذ أن الشكل اذا رسمنا فيه بعض الخطوط الاضافية يحوي مضلعات متناظرة بسيطة بمجرد تأملها تتأكد لدينا صحة دعوى فيثاغورس. فالمثلثات البارزة في الشكل المخطط تبدو متساوية ومتطابقة جميعاً كل منها لا يختلف عن الآخر الا بمكانه . بل نكاد نشعر تجاه تأمل هذا الشكل المخطط في هذه الحالة الخاصة أن نقل كل من هذه المثلثات وتطبيقه على المثلث الآخر لا يحول دونه أي حائل فكري ، وأن التطابق بينها قوي لدرجة أن الحيز الذي يشغله كل منها يلوح تابعاً لمجرد المصادفة والاتفاق .

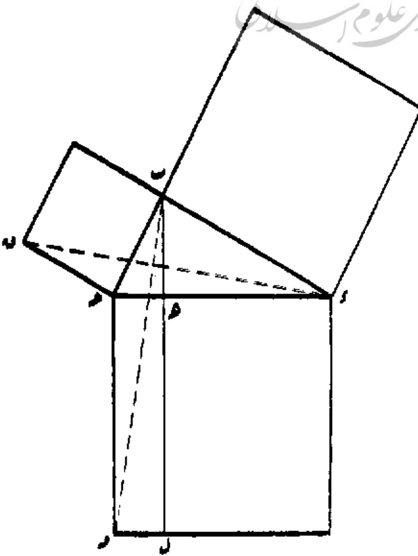
ونلاحظ أن دعوى فيثاغورس لا تصح في المثلث المتساوي الساقين اذا لم يكن قائم الزاوية ، ويبدو عدم صحتها فوراً بالنظر الى المثلث المنفرج الزاوية ، اذ يكون المربعان المنشأن على ضلعي الزاوية المنفرجة صغيرين . وكذلك لا تصح في المثلث الحاد الزاوية ، اذ يكون المربعان المنشأن على ضلعي الزاوية الحادة كبيرين. فالتكافؤ التام لا يحصل الا حين تكون الزاوية قائمة .

ولكن المسألة تتعقد بعض الشيء حين نريد الآن أن نبرهن على دعوى فيثاغورس من أجل كل مثلث فيه زاوية قائمة .

لم يكن كل ما سلف الا توطئة تربوية تري في الحقيقة اراءة ساذجة وبصورة حدسية مباشرة صحة المساواة في حالة خاصة . ولكن هذه التوطئة ليست خالية النفع في اثبات المساواة من أجل كل مثلث قائم الزاوية اذا صرفنا النظر عن البرهان كما تداوله اليونان وانتهينا للتعديل الجيد الذي أدخله العالم الحراني . نستطيع هنا أن نستشف امكان الاستفادة من هذا الخطب هـ ل المرسوم في الحالة الخاصة الأولى التي قدمناها شكل (٥) ، والذي لعب دوراً هاماً في ابراز تساوي المثلثات الجزئية وتطابقها . ان أكثر أساتذة الرياضيات حتى الآن عند برهانهم على نظرية فيثاغورس يلتمسون هذا الخط التماساً ليبدؤوا برهانهم دون أن يعرفوا لِمَ انتخبوا هذا الخط دون غيره . لقد قال الباحث الفيلسوف ميرسون انه بعد خمسين سنة ما زال يتذكر الصعوبة التي كان يلتمس بها الخطوط المساعدة على البرهان . ولا شك أن هذه الصعوبة تشير الى سبل تخطيطية ممكنة مفاجئة في الشكل . والتربية العقلية في الرياضيات من شأنها أن تقلل هذه المفاجآت وأن

تمهد تمهيداً مناسباً لنضج البرهان ولوضوحه ولابرازه ابرازاً قوياً • ونحن حين قدمنا حالة المثلث القائم الزاوية الخاصة حين يكون متساوي الساقين نكون قد هيأنا تهيئة ملائمة طالب الرياضيات لأن يلتمس البرهان على تكافؤ المربع الصغير والمستطيل الصغير في المساحة. وذلك بعد اعتمادنا حيلة رسم الخط ب هـ ل • ومتى استطعنا البرهان على تكافؤ مساحة المربع والمستطيل في الجانب الأيسر اتضح بالبداهة امكان اعادة البرهان نفسه على تكافؤ المربع والمستطيل في الجانب الأيمن •

ولا يخفى أن ما رأيناه سابقاً في الحالة الخاصة من وضوح تساوي المثلثات وتصور انتقالها بالفكر وانطباق بعضها على بعض لا يحصل ههنا، فلنبحث اذن عن الوسائل التي نستطيع بها أن نقيم البرهان بصورة غير مباشرة • رسم ثابت الخط ب ل ووصل دق ، ب و ، وأخذ نصف المربع أي المثلث ب حـ ق ونصف المستطيل أي المثلث حـ هـ و • فالمثلث ب حـ ق يساوي المثلث ق حـ د (لأن لهما قاعدة واحدة ق حـ ، وارتفاعاً واحداً ب حـ) • والمثلث حـ هـ و يساوي المثلث ب حـ و (لأن لهما قاعدة واحدة حـ و ، وارتفاعاً واحداً حـ هـ) •



شكل رقم (٨)

ومن السهل ملاحظة تساوي المثلثين ق حـ د ، ب حـ و (لأن زاويتين فيهما متساويتان ق حـ د = ب حـ و ، ولأن الضلعين اللتين حول كل زاوية منهما تساويان الضلعين اللتين حول الأخرى) • وهكذا ننتهي الى أن مساحة المربع تساوي مساحة المستطيل في الجانب الأيسر • ومثل ذلك يحصل تماماً من أجل المربع والمستطيل في الجانب الأيمن • والبرهان كله انما يتم باعتماد سلسلة من المساويات أو المطابقات • هذا ولكن اليقين بالبرهان انما يتم بشيء من البطء نظراً لطول سلسلة المساويات تلك ، ولا يتوكد هذا

اليقين الا باعتماد هذه السلسلة من المساويات والمرور بها بشيء من السرعة. وذلك أن اليقين متصل بتنظيم الذاكرة حيث تتكاثف عناصر البرهان ثم يتلامح هذا التكاثف في زي الحدس • والمعلم المربي الماهر هو الذي يقود التلميذ الى هذا النوع من التكاثف الحدسي اذا صح هذا التعبير ، مع الانتباه عند كل برهان للسرعة اللازمة في تقديم عناصره •

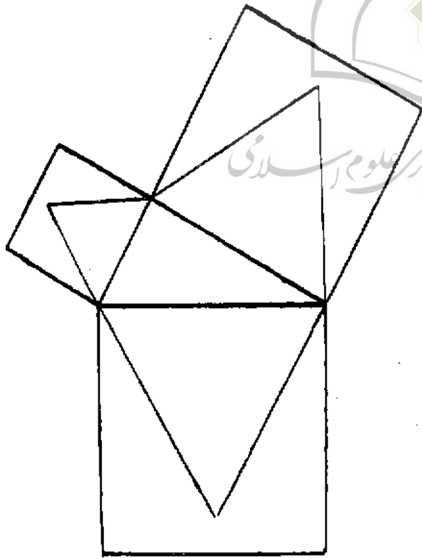
ان هذه الخاصية في المثلث القائم الزاوية وهي التي يطلق عليها نظرية فيثاغورس تصور الى مدى بعيد معقولية الرياضيات وجمالها • ولم يكن فيثاغورس هو أول من اهتدى اليها كما سلف آنفاً • ومن المعلوم أن العرب في باكورة حضارتهم قد اطلعوا على هذه النظرية على طريق كتب أقليدس وحلوا بالاعتماد عليها مسائل كثيرة وطوروا البرهان عليها تطويراً ملائماً هو الذي يدرّس الآن في المدارس الثانوية • ومهما يكن من أمر هذه النظرية في تاريخ العلوم فان فلسفة العلوم تنوّه بها تنويهاً • ان المثلث القائم الزاوية في الشكل السابق يحمل على ضلعيه مربعين وعلى وتره مربعاً يساوي مجموعهما • فالشكل بالجملة يعطي ضرباً من الشعور بالتوازن والتكافؤ عميقاً ومعقولا • وكأنما ينضاف الى حكم الحقيقة ، الذي يفيد أن مربع الوتر يساوي مجموع مربعي الضلعين القائمتين، قيمة نشعر بها شعوراً بالتوازن غامضاً. ولكن هذا الشعور اذا عالجناه بالتدقيق والتحليل انتهينا الى أن الحقيقة الكبرى في الأفكار لا ترتبط بالملاحظات الأولى التي نلاحظها على شكل خاص وتدرك جملة ادراكاً مباشراً ، وانما تقوم على العكس بجانب الشمول المتحصل في ثنايا حدس مهيأ ومروّى فيه • ولسنا هنا نقف تلقاء برهان مصنوع على شكل بسيط معين ، بل نحاول أن نتجاوزه الى ماوراء الأشكال البسيطة ، وان ننفذ الى معقولية البرهان في ذاته ، ونسعى أن نتلمس « السبب الرياضي » الذي يكمن ويثوي فيه على الطراز الذي كان أفلاطون وأتباعه تقريباً يتكلمون فيه على المثل السرمدية القائمة في العالم المعقول • ومتى بلغنا الى هذا السبب الرياضي أو المثال المعقول أدركنا خصب هذا السبب وثراء ذلك المثال وعرفنا أن دعوى فيثاغورس ليست الا حالة خاصة بين عدد لا يتناهي من الحالات ، وأن تلك الدعوى لا تأخذ حقا قيمتها الا عند انضوائها في قانون عام شامل • وهنا تكمن أصالة فكرة الرياضي الفرنسي بوليغان الحديث الذي رجع البرهان الى منبعه الأول •

فاذا التمسنا مع هذا الرياضي السبب العميق لنظرية فيثاغورس أي اذا بحثنا عن السبب الذي من أجله كان المربع بين الأشكال الهندسية هو الذي يأتي هنا فيبرز خاصية تتعلق بأضلاع المثلث القائم الزاوية لم نلبث أن نرى اعتماد المربع هنا ليس الا عارضاً وسبباً اتفاقياً وليس صميمياً ٠ فالمربع ليس الا شكلاً بين آلاف الأشكال التي تخول ابراز خاصية المثلث القائم الزاوية ٠

وحقاً كان للمربع في هذا الشأن ميزة تاريخية تفوق استحقاقه ٠ وسنرى كيف تنخفض هذه الميزة عند التعمق وانعام النظر ٠

وفي الواقع اذا أمكن للمربع أن يبرز خاصية المثلث القائم الزاوية فلمجرد أنه « مضلع منتظم » ، ولأن جميع المربعات متشابهة كتشابه جميع المضلعات المنتظمة ذات العدد المتساوي من الأضلاع ٠

ولا شك أن خاصية المثلث القائم الزاوية التي تملنها دعوى فيثاغورس صحيحة من أجل كل مضلع منتظم ٠ ويبدو ذلك بوضوح متى قبلنا تلك الدعوى في شكلها المدرسي ٠ فمن السهل عندئذ أن نتيقن صحتها من أجل المثلثات المتساوية الأضلاع شكل (٩) ٠ ذلك أن مساحة المثلث المتساوي الأضلاع المرسوم على ضلع مربع تساوي مساحة المربع مضروبة بـ $\frac{\sqrt{3}}{4}$ ٠ فالسطوح الحاصلة برسم مثلثات متساوية الأضلاع على أضلاع المثلث القائم الزاوية تساوي سطوح المربعات المرسومة عليها مضروبة بمقدار $\frac{\sqrt{3}}{4}$ ٠ وبعبارة أخرى يكفي أن نضرب طرفي المعادلة التي تفيد دعوى فيثاغورس بالعامل $\frac{\sqrt{3}}{4}$

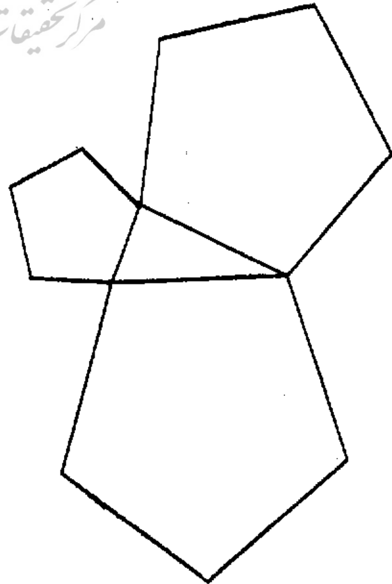


شكل رقم (٩)

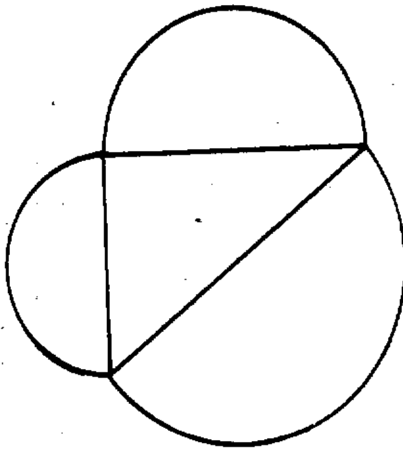
حتى نحصل على دعوى جديدة وهي أن المثلث المتساوي الأضلاع المنشأ على الوتر يساوي مجموع المثلثين المتساويي الأضلاع المنشأين على الضلعين الآخريين ٠

ويصح أن نعلن مثل هذه الدعوى من أجل المخمس المنتظم اذا ضاعفنا طرفي معادلة فيثاغورس بعامل أكبر من الواحد معين • وبوجه عام يصح افادة الخاصية الآتية : كل مضلع منتظم عدد أضلاعه ن منشأ على وتر المثلث القائم الزاوية يكافىء في المساحة مجموع المضلعين المنتظمين اللذين عدد أضلاع كل منهما ن والمنشأين على الضلعين الأخريين •

ان نظرية فيثاغورس قد اكتسبت شمولا جميلا بهذه الافادة الأخيرة وتجاوزت حالة المربع الخاصة تجاوزاً كبيراً • ولكن يمكن توسمتها أيضاً وزيادة شمولها • لقد ظهر لنا أن هذه النظرية صحيحة من أجل جميع المضلعات المنتظمة • لننعم النظر في هذا الشرط الذي هو الانتظام نتجه اذ ذاك الى التماس السبب العميق لنظرية فيثاغورس المعممة • ان هذا الانتظام ليس في الحقيقة الا تعبيرا لفظيا موجزا عن شيء آخر هو التشابه الهندسي •• ذلك أن جميع المضلعات المنتظمة ذات العدد (ن) من الأضلاع متشابهة : المربعات متشابهة ، والمثلثات المتساوية الأضلاع متشابهة ، والمخمسات متشابهة وهلم جرا •



شكل رقم (١٠)



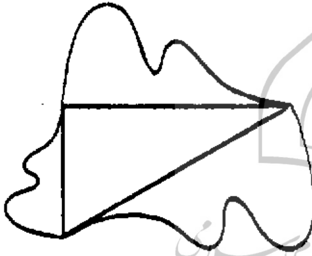
شكل رقم (١١)

فاذا كان ثمة شكل غير مضلع ولكنه يتصف بخاصية التشابه الهندسي صحت من أجله دعوى فيثاغورس ٠ فنصف الدائرة المرسوم مثلا على الوتر تساوي مساحته مساحتي نصفي الدائرتين المرسومين على الضلعين الأخريين ٠

وهكذا عند التماس السببية العقلية لنظرية فيثاغورس انتقلنا بالتدريج من المربعات الى المضلعات المنتظمة ، ومن المضلعات المنتظمة الى الأشكال المتشابهة . فالسببية العقلية تكمن في التشابه ٠

ونستطيع أن نتخيل أشكالا غريبة متشابهة ٠ منها هذا الشكل رقم(١٢) ٠

وكلها تحقق خاصية المثلث القائم الزاوية ٠ ونكون عندئذ قد بلغنا ذروة العموم والشمول في دعوى فيثاغورس القديمة بمجرد كشفنا عن سبب تلك الخاصية العقلي ٠ وهي خاصية غريبة للمثلث القائم الزاوية في تصرفه هذا التصرف المتوازن المعقول بتوزيع جميع الأشكال الهندسية المتشابهة ٠ وليس لغير المثلث القائم الزاوية هذه الخاصية ٠ فهي مقصورة في الحقيقة على الزاوية القائمة في المثلث ٠



شكل رقم (١٢)

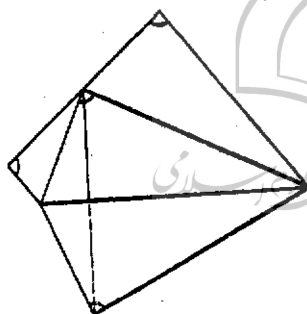
ان صفة التعامد في الخطوط لا تبقى ذاتها اذا أخذ مرتسم لها ٠ ولذلك ليس في هندسة المرتسمات فيثاغورية ٠ ولما كانت الهندسة الاقليدية متصلة بزمرة الانتقالات والتشابهات تبين أن نظرية فيثاغورس تشرف على أعماق الهندسة الاقليدية ٠

تبدو اذن لنظرية فيثاغورس قيمة فلسفية كبيرة ٠ ومن المفيد حقا بيانها في شمولها وعمومها الكبيرين ٠ ولا تجوز تجزئتها والاقتصار على حالة المربع الخاصة اذ لا يظهر عندئذ عمق خاصية المثلث القائم الزاوية ولا مدى شمولها الواسع البعيد ٠ لا يظهر « مثال » هذه الخاصية على حد تعبير أفلاطون ٠ لا نشهد عندئذ على غور الكهف أو على اللوح الأسود الا ظلا لحقيقة عقلية كبيرة ٠ فالمربع ان هو الا عرَض ،والتشابه هو « الفكرة المجردة » التي

تعطي « القانون » في المثلث القائم الزاوية • والتجريد هنا يغدق على هذه الخاصية نوراً ثراً يضيء جميع الأشكال المتشابهة التي منها المربعات •

ولكن لا ننس أن الشمول الواسع الذي بلغناه شيئاً فشيئاً وبعد لأي يبقى متصلا بدعوى النظرية في شكلها التاريخي القديم البسيط • ذلك أنا بدأنا البرهان على صحتها بالمربعات ثم صعدنا الى المضلمات المنتظمة فالمضلمات المتشابهة • ترى هل لذلك الشكل البسيط القديم ميزة خفية محجوبة عنا ؟ •

لا ريب أنه يمكن القيام ببرهان أولي على شكل آخر غير المربع ثم تعميمه على المربع ، وهو ما صنعه بوليفان ، اذا اعتمد حالة بسيطة بالغة النهاية في البساطة ، وبذلك كأنه أقام البرهان على الخاصية الفيثاغورية الصميمية ذاتها في المثلث القائم الزاوية •

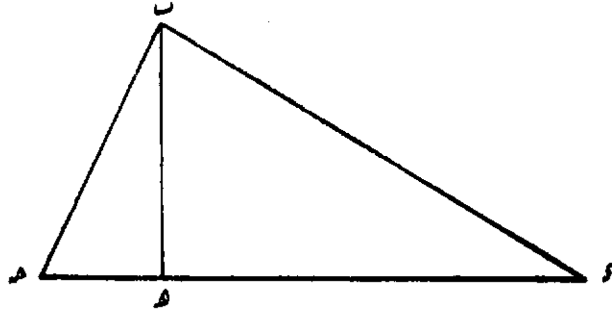


شكل رقم (١٣)

فهو قد اختار للبرهان مثلثات قائمة الزوايا متشابهة ومشابهة للمثلث الأصلي شكل (١٣) • ويبتدر من تأمل الشكل فوراً أن المثلثين القائمي الزاوية المرسومين على الضلعين القائمتين انما هما المثلثان الحاصلان في المثلث الأصلي عند رسم ارتفاعه ، والمثلث المرسوم على الوتر انما هو نظير المثلث الأصلي ، ونلاحظ أن الخط الذي كنا بحثنا عنه للبرهان في الشكل المدرسي القديم انما هو عبارة عن ارتفاع المثلث نفسه •

بيد أننا هل نحتاج الى رسم هذه المثلثات الخارجية ؟ ان المرء الذي تعود التجريد بعض الشيء يستطيع أن يتأمل خاصية المثلث القائم الزاوية في الشكل الآتي الذي هو أكثر الأشكال اختصاراً •

لنتأمل بالفعل هذا المثلث القائم المرسوم فيه ارتفاعه نجد أننا برسم الارتفاع أنشأنا في داخل المثلث الأصلي مثلثين قائمي الزاوية مشابهين للمثلث



شكل رقم (١٤)

الأصلي ، والمثلث القائم الزاوية الذي يمكن أن نرسمه على الوتر خارج المثلث نرسمه هذه المرة في « داخل المثلث » فهو عندئذ ينطبق على المثلث الأصلي تماماً.

ويكون مجموع المثلثين ب حـ هـ ، ب هـ د يساوي المثلث ب حـ د . وهكذا يكون قد تم البرهان بدون حيلة ولا تكلف.

والبرهانات على هذه الخاصية من أجل المضلعات الأخرى يسهل اشتقاقها من البرهان الحاصل من هذا الشكل الموجز البسيط ، اذ يمكن عندئذ أن نكتب :

$$\frac{\text{سط}١}{\text{سط}'١} = \frac{\text{سط}٢}{\text{سط}'٢} = \frac{\text{سط}}{\text{سط}'}$$

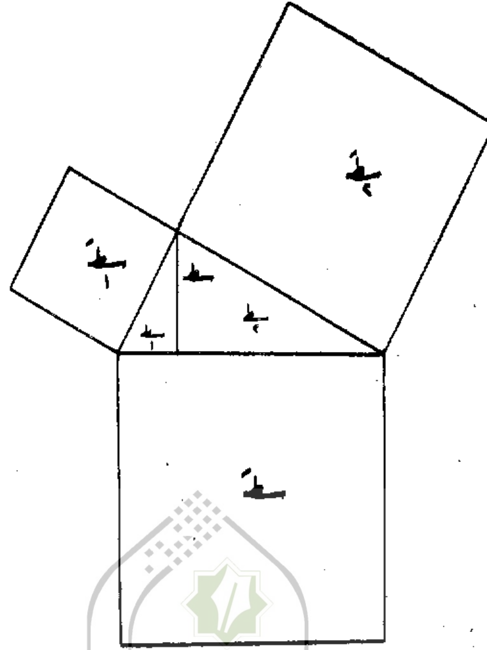
$$\frac{\text{سط}١ + \text{سط}٢}{\text{سط}'١ + \text{سط}'٢} = \frac{\text{سط}}{\text{سط}'}$$

ولما كان سط = سط ١ + سط ٢ لزم سط' = سط' ١+سط' ٢

ويترتب على ذلك فوراً أن المربع المرسوم على الوتر يساوي مجموع المربعين المرسومين على الضلعين الأخريين.

ومع ذلك فان التشابه أيضاً بين المثلث الأصلي وكل من المثلثين اللذين هما جزآه يتيح كتابة العلاقات الآتية :





شكل رقم (١٥)

$$\frac{\text{جـ د}}{\text{د ب}} = \frac{\text{د ب}}{\text{هـ د}}$$ ومنه $\text{د ب}^{٢} = \text{حـ د} \cdot \text{هـ د}$

وكذلك :

$$\frac{\text{حـ د}}{\text{ب جـ}} = \frac{\text{ب جـ}}{\text{حـ هـ}}$$ ومنه $\text{ب حـ}^{٢} = \text{حـ د} \cdot \text{حـ هـ}$

$$\text{د ب}^{٢} + \text{ب حـ}^{٢} = \text{حـ د} \left(\text{حـ هـ} + \text{هـ د} \right) = \text{حـ د}^{٢}$$

ان دعوى فيثاغورس القديمة تفقد هكذا قيمتها التاريخية ، لتبدو مكانها قيمة البرهان الأصيل الذي حدسه بوليغان ، وهو البرهان الذي كان ينبغي أن يتم من الوجهة المنطقية في التاريخ قبل أي برهان آخر · ذلك أننا نرى في هذا البرهان الأصيل المنطقي خاصية المثلث القائم في ذات المثلث القائم دون الحاجة

الى أي مضلع آخر • وهو برهان منطقي متى أدركناه وعيّناه فوراً ، وهيهات من بداهته وسرعته استغلاق البرهان التاريخي وبطؤه •

ان الزمن المنطقي ذو سرعة مستحبة وكأنها ذات نشوة • اننا نتذوق به لذة التفكير العقلي الصرف الفعال • نحن هنا ازاء هذا النسق العقلي ندرك أفواج الأشكال المتتالية في لحظة مختصرة من الزمان حين نبلغ في هذا الشأو الى حدس الأمور الاستنتاجية •

ذلك أنه تلزمنا معرفة طويلة استنتاجية حين نتأمل الشكل (١٤) ونستعرض مختلف الأشكال التي تتعاقب في خيالنا عند تأملنا هذا الشكل •

والا لو اقتصرنا على مجرد الملاحظة لما تجاوزنا موضوع البديهية المشهورة القائلة ان الكل يساوي مجموع الجزأين • يلزمنا اذن تفكير مليّ وطويل لكي ندرك أن المثلث القائم الزاوية المرسوم فيه ارتفاعه يحمل في تضاعيفه بزرة الخاصية الفيثاغورية صرفاً تامة خالصة • وكأنما متى أدركنا فلقتي هذه البزرة في جزأي المثلث الحاصلين بمد الارتفاع طالعتنا من ورائها أفواج الأزهار المتنوعة التي تزهر بها تلك النظرية •

ومتى اعتبرنا جملة الأفكار الحاصلة من هذه النظرية ابتداء من البرهان الأصيل البسيط رأينا أن الشرح الرياضي ليس تبسيطاً وانما هو تعقيد ، اذ نستطيع بالاستناد الى ذلك البرهان البسيط أن نحل مجموعة من المسائل يزداد تعقيدها واشتباكها شيئاً فشيئاً •

ألا ترى بعد اذ رسمت المثلث القائم الزاوية وأنزلت من رأسه الارتفاع الذي قسمه شطرين وتأملته طويلا ورويت فيه حتى اتضحت لك منه الخاصية الفيثاغورية كأنك تزودت من ذلك بشعاع يهديك سبل البرهانات ؟ فلو سألك سائل مثلا أثبت لي أن المضلع المنتظم ذا الاثنتي عشرة ضلعاً المرسوم على الوتر يساوي مجموع المضلعين الآخرين المنتظمين اللذين كل منهما ذو اثنتي عشرة ضلعاً لم تضل أمام هذا السؤال ، بل وجدته نتيجة بسيطة لما أدركت سابقاً من خاصية المثلث القائم الزاوية اذ تعلمت أن تفكر دون أن تصنع شيئاً وأن تعلم دون أن تقوم بأي عمل •

اذا بلغنا هذه المرحلة وعرفنا « السبب الأول » في دعوى فيثاغورس عجبنا مما كتبه هيغل في كتابه « فينومينولوجيا الفكر » • ان هيغل نفسه قد اعتمد على نظرية فيثاغورس في بيان رأيه في البرهان الرياضي • فهو يرى أن البرهان المدرسي الذي كان قد ظنه الوحيد انما هو « عملية خارجية » • ولما كان التفكير في المعرفة الرياضية عنده عملية خارجية عن الشيء الذي نتفكره تبدل هذا الشيء من جراء ذلك • فالوسيلة وهي الانشاء والبرهان تشتمل في رأيه على مقدمات صحيحة ولكن المضمون غائب. فالمثلث قد قطع الى أجزاء وأجزاؤه حولت الى عناصر وأشكال أخرى ولدها الانشاء ولا نعود الى المثلث الأول الا في النهاية وهو الأصل في الموضوع وقد غاب عنا خلال البرهان كله •

هذا الحكم الذي حكمه هيغل على البرهان الرياضي هو حكم أكثر الفلاسفة الذين ينظرون الى ذلك البرهان من الخارج • وهم في ذلك على قسط من الصواب لأن طائفة من البراهين المتداولة هي من هذا النوع الذي هو عملية خارجية. ولكن هيغل لم يمش الفكر الرياضي حقاً ان صح هذا التعبير • على حين أننا هنا مع الرياضي بوليغان قد بلغنا من خلال هذه النظرية التي ضربناها مثلا الى ماهية البرهان الرياضي العميقة وتبينا السبب العميق فيها • وبعد اذ أدركنا السبب العميق تتابعت البرهانات أمام أفكارنا تترى بسيطة سريعة حتمية • وكأنما بذلك كشفنا عن جانب واسع من المعقولية بين جوانب هندسة اقليدس ، يتضح فيه كثير من المسائل اتضاحاً ذاتياً من تلقاء أنفسها ، كدعوى أن المثلث الذي أضلاعه ٣ ، ٤ ، ٥ انما هو قائم اذ كانت تخضع للعلاقة الحسابية :

$$٣^2 + ٤^2 = ٥^2$$

وكغيرها من الدعاوى التاريخية العملية المتعلقة بنظرية فيثاغورس مثل اقامة أعمدة متعددة بأطراف حبل عينا فيه ثلاث نقاط هي : ب ، ح ، د . كما بينا آنفاً فهذه كلها أمور ثانوية بالنسبة الى حتمية البرهان الذاتي الرئيسية •

★ ★ ★

المصـــادر والمراجــع :

١ ـ كشاف اصطلاحات الفنون للشيخ التهانوي طبعة كلكتةص ٣٧ ٠
٢ ـ نفسه ص ٣٦ ٠
٣ ـ نفسه ص ٤٢ ٠
٤ ـ رسائل اخوان الصفا المقدمة ص ١ ٠

5 — La Grande Encyclopédie Française, Mathématiques.

6 — Encyclopaedia Universalis.

7-8— Les mathématiques pour tous, Lancelot Hogben, traduction française, Paris, payot 1947, p. 59 et pp. 54-55.

٩ ـ العلوم البحتة في الحضارة العربية والاسلامية بقلم الدكتور علي عبد الله الدفاع مؤسسة الرسالة ص ١٧٩ ـ ١٨١ ٠
هذا وقد عمم ثابت بن قرة فوجد العلاقة لمربع ضلع فيمثلث مختلف الأضلاع ٠

١٠ـ في سنة ١٩٤٢ كنلف جورج بوليغان استاذ الرياضيات فيكلية العلوم بالسربون القاء بضع محاضرات في منهج الرياضيات على طلاب « شهادة الفلسفة العامة والمنطق »بكلية الاداب من الجامعة نفسها ، وطبعت محاضراته هذه في السنة نفسها في كتاب صغير الحجم تداوله على الطلاب ٠وفي سنة ١٩٤٢ عالج غاستون بشلار استاذ فلسفة العلوم بالسوربون في جملة ما عالجه برهانا خاصا على نظريةفيثاغورس كان بوليغان قد ذكره في محاضرته ٠ ثم اثبت بشلار ذلك في كتابه « المذهب العقلي التطبيقي » سنة ١٩٤٩ ٠
ونحن الذين عرفنا الأستاذين وسمعنا المحاضرتين وقرأنا الكتابين استفدنا منهما في تعليقاتنا الواسعة ٠



فائـــدة لغويـــة املائيـــة

في العربية ألفاظ تكتب بالسـين أو بالصاد ، نظمهـا الحـريري في المقامـة الحلبية وهي :

ان شئت بالســين فاكتب مـــا أبيّنـــه	وان تشـــأ فهـــو بالصـــادات يكتتـــب
مغس(١)وفقس(٢)ومسطار(٣)ومُمْلّس(٤)	وسالغ(٥) وســراط(٦) الحق والسّقب(٧)
والسامغان(٨)وسَقر(٩)والسويق(١٠)ومسلا	ق(١١) وعــن كـل هـــذا تفصح الكتب

☐ الشــرح :

١ ـ وجع البطن ٠
٢ ـ خروج ما في البيضة ٠
٣ ـ الخمـر المزة ٠
٤ ـ هو الذي يسقط سن يده ولا تشعر به يقـال امثلس وامتلص وتملس وتملص ٠
٥ ـ آخر اسنان ذوات الظلف وهو السن الذي بعد السديس من البقر او الشاة وذلك في السنة السادسة ٠ فولد البقرة اول سنة عجل ثم تبيع ثم ثني ثم رباع ثم سديس ثم سالغ سنة ثم سالغ سنتين الى ما زاد ٠ وولد الشاة اول سنة حمَل أو جدي ثم جذع ثم ثني ثم رباع ثم سديس ثم سالغ ٠
٦ ـ طـريـق ٠
٧ ـ بفتح السين والقاف بمعنى القرب ٠
٨ ـ ملتقيا الشفتين وهما بالصاد اشهر ٠
٩ ـ لغة في الصقـر ٠
١٠ـ الخمر ودقيق الحنطة والشعير ٠
١١ـ مسلق وسلاق بالسين والصاد خطيب بليغ مرتفع الصوت٠

الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون

- ٢ -

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث موجهاً ومفصلاً

اولا : اصول الفكر السياسي الحديث والمعاصر ، مقارنة باصول الفكرالسياسي الاسلامي التي استقرت في فلسفة الامام الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون ، نعرضها فيما يلي :

آ ـ ان « ميكيافيلي » هو الذي اثارمسالة العلاقة بين السياسة ، وبين القيم الانسانية ، او بين السياسة ،وبين الدين جملة ، فكان ان فصل السياسةعن كل اولئك ، فصلا تاما ، وحاسماً ، بارسائه مبدا « السياسة أولا » ومبدأ « الغاية تبرر الوسيلة » ومبدأ« الحق للاقوى » ومبدأ ما أسماه « الفضائل السياسية » ومبدأ « فن الوصولية » و « التكتيك السياسي » بوجه عام ، وهذه الأصول التي نهضت بالفلسفة « السياسية الميكيافيلية » هي التي تلقاها رواد الفكر السياسيالحديث ، بل والمعاصر أيضاً ـ على ماسياتي بيانه ، والاستدلال عليه ـتلقتوها ميراثا فكريامقدسا ،حتىفيهذا القرن العشرين ، ولا سيما خلال النصف الأول منه على وجهالتحديد،بما نقيم الدليل عليه .

ب ـ مرد تمييز « الفلسفة السياسيةالوضعية بين « الفضائل الخلقية» وبينماتطلق عليه اصطلاح « الفضائلالسياسية » على النحو الذي نراه لدى ميكيافيلي في كتابه « الأمير » ـ صدىلفصله « القيم الانسانية والدين جملة ، عن السياسة ، فصلا تاما ،وحاسماًـ كما أشرنا ـ اقول : مرد هذا التمييز أن « الغاية » المتوخاة من هذه « الفضائل السياسية » تحتم اعتبارها ، وايثارها

على تلك ، بل قد تستوجب هذه الفضائل السياسية ـ في نظر ميكافيلي ومن معه ـ اتخاذ أساليب موغلة في الوحشية والبربرية عند الاقتضاء ، لأنها هي التي تتفق ـ في الواقع ـ وطبيعة السياسة، من حيث هي « فن » واقعي قائم بذاته ليس من مصالحها ، وغاياتها، الدين وتعاليمه ، ومثله ، وفضائله، لتباينهما ، طبيعة وهدفا ، فلا مجال اذن للفضائل الأخلاقية ، والقيم الانسانية ، وتعاليم الدين ، على الصعيد السياسي ! ! !

على ان تلك القيم ، والمثل العليا ، وفضائل الدين ، وتعاليمه السامية ـ في نظر هؤلاء الفلاسفة السياسيين ، وفي مقدمتهم ميكيافيلي ـ لا تعرى عن نوع فائدة مرجوة في بعض الظروف ، اذ يمكن أن يكون لها دور في المجال السياسي ، ولكن في حالات نادرة ، وذلك حين يمكن اتخاذها ، على أساس أنها مجرد وسيلة تقتضيها « الضرورة » وعلى سبيل الاستثناء، وحسب ، لا على أنها « أصل مقصود لذاته » حال السعة والاختيار ، أو بعبارة أخرى ، أنها تمارس لا على اساس أنها عنصر جوهري في مفهوم السياسة ، أو غاية قصوى من غاياته .

وبدهي ، أنه اذا اختلف الأمران ، أو تباينا ، مفهوماً ، وطبيعة ، وهدفا ، اختلفا وسيلة ، وذرائع ، اذ الوسيلة تأخذ حكم غايتها ، بل الغاية هي التي تبرر الوسيلة ، وتتحكم في تكييفها ، أيا كانت طبيعتها الأصلية .

حـ ـ العدل الدولي ـ في نظر رواد الفكر السياسي الحديث ، والمعاصر ـ أصل عتيد ، ولكن مؤداه : أن « الحق للأقوى » لا للأعدل بالمفهوم الخُلُقي ، والديني ، والفطري .

وترتب على هذا الأصل أمور ثلاثة :

اولها ـ « تجزئة مفهوم العدل الدولي » حتى غدا جزئيا ، أو نسبيا ، لا مطلقا ، وهذا النظر هو منشأ الشرور في العالم .

الثاني ـ (وهو أساس الأول) « تجزئة مفهوم الانسان العام » ومرد ذلك التمييز ، هو العنصر واللون .

الثالث ـ تحكيم القوة في العلاقات السياسية الدولية ، اثرا للتجزئة في مفهومي كل من العدل الدولي ، والانسان العام ، وصدى لاستبعاد المبادىء والقيم الخالدة التي تعارفت عليها الأمم ، منذ القدم ، فضلا عن تعاليم الشرائع السماوية التي ارست مبدأ « الكرامة الانسانية » مصدرا لحقوق الانسان العام ، حيثما كان ، وفي اي عصر وجد .

د ـ تركز مفهوم السياسة أو استقر جوهرها ـ في فلسفتها الحديثة والمعاصرة ـ في كونها « فن الوصولية » أو مايطلق عليه اليوم « التكتيك السياسي » وهذا مشعر بأنه مفهوم « ذرائعي » لا موضوعي ، ومصلحي خاص ، لا قيمي ، ولا انساني .

هـ ـ « الوصولية » في مفهومها الحديث والمعاصر ـ هي فن اتخاذ « الوسائل » التي من شأنها أن توصل الى غايات ثلاث :

اولاها ـ استعمار الشعوب المستضعفة ، باسلوب أو بآخر، لاستنزاف خيراتها ، وثرواتها او التوسع الاستيطاني العنصري في أراضيها ، واقتلاع أهلها الشرعيين منها •

الثانية ـ الاستعلاء، أو الاستكبار في الأرض، وبسط رواق الهيمنة الدولية بالنسبة الى الدول الأقوى التي تملك ناصية القوة الرهيبة والمدمرة •

الثالثة ـ التفوق العنصري ، لتكون أمة هي أربى من أمة ، كثمرة للاستعمار ، أو الدافع اليه قبل التحقيق •

و ـ وجهة نظر الفلسفة الوضعية الغربية بوجه خاص ـ ولدى روادها في العصر الحديث ، والمعاصر ـ الى قضية « الاستعمار » ، اقتضتهم أن يفسروا « ظاهرة الوجود الاستعماري في المجتمع البشري » تفسيراً ملفقاً، وقائماً على أصل موهوم ، يتفق وما ارتأوه هم من مفهوم خاص للسياسة ، وطبيعتها ، ودورها ، وغايتها ، وقوام هذا التفسير في تاملهم الفلسفي: أن الاستعمار « ظاهرة طبيعية » أي تقتضيها طبائع الأشياء ، وتحتمها سنن الوجود ، بل هي ثمرة منطقية ومعقولة للتفاوت الحضاري والعلمي بين الأمم والشعوب ، وليست أمراً يشكل عدواناً ، أو بغياً ، أو ظلماً ، أو فساداً في الأرض •

ز ـ وأيضاً ، مما يبرر وجود « ظاهرة الاستعمار » ـ في اعتقادهم ـ أنه أنجع وسيلة للتمكين من خلق « المجال الحيوي » بالنسبة الى الدول الأقوى ، والأغنى ، والأكثر تحضراً وتقدماً ، لتتخذ من ذلك « المجال الحيوي » مصرفاً لقواها الفائضة العارمة ، الأمر الذي يفسر ـ في نظرها ـ سبب نشوء حقها الطبيعي والمعقول في ضرورة الاستيلاء على « المواقع الاستراتيجية » في البلاد المستعمرة ، تمكيناً لها من الدفاع عن مجالاتها الحيوية هذه ، وذلك ببسط هيمنتها الدولية ـ سياسياً ، واقتصادياً ، وعسكرياً ـ بفضل ما تملك من فائض القوة ، وما ارتقت اليه من بالغ الشاو في « العلم » و « الحضارة المادية » وعملاً بما ابتدعته هي من سنة « البقاء للأصلح » الذي يسوّغ إبادة الجنس •

ح ـ ان من أصول هذه السياسة ـ في المجال الداخلي ـ أن من « الحمق » و« العجز» بل و « الغباء » أن يُخلص رئيس الدولة لشعبه أو أمته ! ! ! أو أن يرعى مصالحهم على نحو يفوق رعايته لمصالحه الخاصة ـ بل ينبغي ـ حتى يتمكن من الاحتفاظ بمنصبه، ويبقى في « سُدة الحكم » ـ أن يحقق أموراً ثلاثة :

أولها : القوة •
الثاني : الشهرة •
الثالث : العظمة •

ط ـ « السيادة » ـ باعتبارها أهم ركن من أركان الدولة ، يراها الفيلسوف الانجليزي المشهور «هوبز» ، ملكا خاصا لمن أسماه « العملاق » أو «التنين » ومقصوراً عليه ، ويعني بـه «رئيس الدولة الأعلـى » مما يُشعر ، أن «الرعية » أو « المواطنين » بالنسبة اليه « اقزام » قد سُلبـوا حقوقهـم الطبيعية ، ولا سيما في السلطة، وغدوا بلا وجود سياسي ، ولا كيان شرعي بل ترى « هوبز » هذا ـ على سبيل المثال ـ وهو أعظم فيلسوف سياسي في العصـر الحديث وفي نظـر الانجليز انفسهم ـ تراه يرفـع مـن شـأن « العملاق » صاحب السيادة »ليبلغ بـه مستوى « اله صغير » « لا يُسأل عما يفعل » بناء على أصل وهمي فلسفـي سياسـي ، قد ابتدعـه هو ، ومؤداه : أن السيادة في الدولة، قد انعقدت منذ البداية ، لرئيسها الأعلى، دون أن تلقي على عاتقه « التزاماً » ما ، أو تتجه اليه اي « مسؤولية » ويُسوغ « هوبز » هذا النظر، ويفسّره بأمر وهمي أيضاً ، مستمد من بنات افكاره هو ـ اذ لا وجود له في الواقع التاريخي فضلا عن السياسي ـ مفاده : « أن رئيس الدولة ، انما يملك « حق السيادة » وحده ـ وهو «حق الأمر » ـ ويتصرف تصرفا سياسيا عاما ، على الأمة ، وفق ارادتـه الحرة المطلقة ، ودون قيد ،سوى ما أسماه « القانون الطبيعي » ـ وهـو قانون مبهم ، وغير مسطور ، وقد اتخذَ سنداً فلسفيـا ، وظهيرا قويـا للمذهب الفـردي ابان الثورة الفرنسية ـ اقول يفسّر « هوبز » منشاهذه « السلطة المطلقة » لرئيس الدولة ، بأنه لم يكن طرفا في « العقد » الموهوم الذي اعتبره أساساً لنشوء الدولة ، وانما هو عقد أبرم فيما بين الرعية انفسهم ـ بعضهم قبلَ بعض ـ فلا يتجـه عليـه بالتالي أي التزام ، أو مسئولية ، لأنه ـ في تصوره ـ لم يكن طرفا فيه ! !

ثانيا : مقارنة هذه الأصول ، باصول الفلسفة السياسية في الاسلام .

آ ـ « المعايير » أو « الموازين » التي اصطنعتها السياسات الدولية ـ ولا سيما في هذا القرن ـ قد ثبت بالبحث المستقصي ، أنها انحدرت ميراثا فكريا مقدساً مـن « مفاهيـم السياسة الميكيافيلية » .

ب ـ ميكافيلي ومن دار في فلكه من رواد الفكر السياسي الحديث والمعاصر ـ لم يقيموا أفكارهم على أساس من مبادىء متكاملة ، أو اصول منطقية معقولة، أو تفكير فلسفي موضوعي ناضج ، بقدر ما جاءت افكارهم ثمرة لتجارب واقعية قاسية قد عاشوهـا ، فكانوا معنيين بتصوير الواقع الظالم ، على أنه هو الأصل ، ويحاولون تغييره بالأسلوب عينه ، من الظلم ، والقهر ، والتسلط ، والذرائع غير الانسانية ، دون محاولة منهم معالجة الأوضاع القائمة بما يرتقي بالأمة والساسة انسانيا .

حـ ـ التبرير الملفق ـ في الفكر السياسي الوضعي ـ لظاهرة الاستعمار في المجتمع البشري ، بمقولة : أن «الوجود الاستعماري» أمر يستلزم نشوءه قيام الدول الكبرى الموفورة القــوة ، والحيوية ، والعلم ، أو التي بلغت شاواً بعيداً في التقدم الحضاري بوجه عام في كل عصر .

د ـ أصول الاسلام في فلسفته السياسية هي على النقيض من اتجاه الفلسفة السياسية، ومنها محاربة الاسلام للتمييز العنصري الذي استوجب الاستعمار السياسي والاقتصادي ، والعسكري ، لتكون أمة هي أربى مــن أمة ، وأن جعــل الناس شعوباً وقبائل ـ في ضوء الحكمة القرآنية ـ أمر واقعي ، وليس تفاضلا شرعيــاً ، بدليــل أنــه جعل مسبوق بوحدة الأصــل ، من ذكــر وأنثى ، مما يشعر بالوحــدة الانسانية !

هـ ـ يرسي الاسلام أصول الأخلاق التي لا تنفصل عن اصول فلسفته السياسية مطلقاً ، لوحدة التشريع الأمر فيهما ، ويربطها بالبصيرة الفطرية ، ايذاناً بثبات ماهيتها ، أن تنتابها عوامل التغيير البيئية ، او التقاليد الموروثة ، أو تتعاورها كثرة طروء الأعراف ، وتبايــن البيئــات ، لأن « حقائــق الأشياء لا تتبدل » .

و ـ مناط السياسة الرشيدة العادلة ـ في النظر السياسي الاسلامي ، ولا سيما في الفكر الخلدوني ـ هو « انسانية الانسان » مما يتنافى مــع مبدأ تبرير الغاية للوسيلة ، اذ « الفضيلة » أو المصلحــة المشروعــة ، غايــة ، لا تبرر الوسيلة، أسلوباً ، اذا كانتا متنافيتين، لأنهما وحدة لا تتجزأ ،مفهوماً وحكماً .

ز ـ مفهوم « العدل الدولي » ـ في نظر ميكيافيلي ـ بما يفسره بكونه « مصلحة الأقوى » هو على « النقيض» تماماً من « مفهوم العدل » ـ في ميزان الاسلام، وبيّنات هداه ، وأصول الحق فيه .

ح ـ « القوة » في مفهوم السياسة الوضعية التي انحدرت اليها ميراثاً من الفكر السياسي الميكيافيلي ـ بدليل اعتبارها انها هي « العدل الدولي » بعينه ، أياً كانت طبيعتها وأهدافها ـ وهي التي اطلــق عليهــا القرآن الكريم « الطاغوت » أو الطغيان والكفر، لأنه كفر بالله تعالى ، وكفر بالقيم الانسانية الخالدة ! !

ط ـ « الفضائل السياسية » ـ في مفهوم السياسة الوضعية لدى روادها المحدثين والمعاصرين ـ تمثل « مواقف الاثم الكبرى » في شرعــة الاســلام ، أو « كبائر الاثم » في مفاهيمــه السياسية .

ي ـ مفهوم « السيادة » في تصور الفيلسوف السياسي الانكليزي « هوبز » في العصر الحديث ، يمتد الى مفهوم « القوة » بسبب ، بما هي تعبير واقعي عن ارادة « العملاق » المطلقة ، حتى بالنسبة الى شعبه ، أو أمته ، فضلا عن الشعوب والأمم الأجنبية الأخرى !

ك ـ خصائص الحاكم الأعلى ـ في الاسلام ـ مقارنة بخصائصه في الفلسفة السياسية الوضعية ، وفي ضوء الفكر السياسي لدى رواده المحدثين ، والمعاصرين .

ل ـ « العقد السياسي » الذي توهمه الفيلسوف الانجليزي « هوبز » تفسيرا لنشوء الدولة ، وتبريرا لاطلاق سلطة الحكم ، لم يقع ، لا في الماضي ، ولا في الحاضر ، ولا نظن أن أحداً يخاله يقع مستقبلا أبداً ، لما فيه من نزول الأمة عن سيادتها جملة ، وسلب الأفراد حقوقهم الأساسية ، واهدار مصالحهم الحيوية الحقيقية ، واستبداد سلطة الحكم ، بحجة فلسفية ملفقة ، مؤداها : أن « الحاكم الأعلى » لم يكن طرفا فيه ، فلا يسأل عما يفعل ، بخلاف « عقد البيعة » في الاسلام ـ وأساسه مبدأ الشورى السياسية ـ فهو عقد حقيقي ، واقعي ، من خصائصه « امكانية التطبيق » ـ ماضيا ، وحاضراً ، ومستقبلا ـ والحاكم طرف أساسي فيه ، والمسئولية فيه متبادلة ، بين الراعي والرعية ، « الامام راع ومسئول عن رعيته » وهو وكيل عنها ، في تنفيذ شرع الله فيها .

م ـ « السيادة » في الدولة ، وما تستلزمه من « السلطة العامة » في الفكر السياسي الاسلامي ، وفي تصور الامام الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون .

ن ـ « الأمة » بكاملها ، هي التي تمارس مقتضيات « السيادة » واقعا وعملا ، بما تورثها من « السلطة العامة » اذ « لا سيادة بلا سلطة » وان كانت السيادة ـ نظريا ـ انما تعني « هيمنة التشريع » و « حق الأمر » وهو ـ في الأصل ـ حق الله تعالى : « ان الحكم الا لله »

ص ـ الأساس الفقهي « لحق الأمة » في ممارسة مقتضيات « السيادة » أنها هي صاحبة « المصلحة الحقيقية في السياسة والحكم ، شرعا » بدليل توجيه الخطاب الشرعي اليها ـ قرآنا وسنة ـ بالتكليف الأمر ، اذ التكليف أحكام ، والأحكام معللة بمصالح الأمة « العباد » ـ كما هو معلوم ـ والحكم الشرعي ـ أصوليا ـ هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، وأول مظهر ذي شان لسلطة الأمة هو حقها في انتخاب رئيسها الأعلى ـ عملا بمبدأ الشورى ـ وبارادتها الحرة ، وكيلا عنها في ممارسة حق السيادة عملا ، على مقتضى النظر الشرعي ، لتدبير الأمر ، والقيام عليه بما يصلحه !

ع ـ ينبغي التمييز ابتداء ، بين « السيادة » التي تعني « المشروعية العليا » ـ نظريا ـ وبين ما تقتضيه من « السلطة العامة » في حالة الحركة والتنفيذ ، المتمثلة فيما يسمى « السلطة التنفيذية » التي ينبغي أن تطاع ، اذا كانت أوامرها وتصرفاتها ، مطابقة للمشروعية العليا ، وهي « السلطة » المشار اليها بقوله تعالى: « ولتكن منكم أمة ، يدعون الى الخير ، ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ولا ريب ، أن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر ، تعبير موجز شامل ، يتضمن التشريع كله ، والمشار اليها أيضا بقوله تعالى : « وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، واولي الأمر منكم » •

ش ـ من المفروض أن تكون أوامر « السلطة » وتصرفها السياسي العام ، على سمت « المشروعية العليا » ومطابقا لها ، تستوجب « حق الطاعة » على الأمة ، وهذه هي « دولة القانون » أو « الدولة الدستورية » غير أن « السلطة العامة » قد تنحرف عن « مقتضيات المشروعية العليا » فتفقد بذلك « حق الطاعة والنصرة » ، فالسيادة والسلطة العامة اذن ـ في التشريع الاسلامي ـ أمران مختلفان ، تصورا ، ووقوعا ، وان كان من المفروض أن يتطابقا تصورا ، وما صدقا •

ف ـ الامام الغزالي ، اذ يؤكد ضرورة « السلطة العامة المركزية الموحدة » للدولة ، حيث يطلق عليها « السلطان القاهر » الذي يتمثل في « ولي الأمر » المطاع ، أقول : اذ يؤكد الامام الغزالي « ضرورة السلطة العامة » يبين لنا منشاها ، ويفسره ، بأن « السيادة » التي تعني « المشروعية العليا » وهيمنتها على تصرف الدولة ، ووجوه نشاطها ، في السياسة والحكم ـ قواعد ، واحكاما ، بل ونظاما عاما آمرا ـ تلقي بمسئولية السياسة العليا على عاتق رئيس الدولة الأعلى ، عن مدى التزامه بتنفيذ هذا التكليف ، ومبلغ الدقة والاخلاص في تطبيق هذا النظام العام ، نيابة عن الأمة ، ونسبة نجاحه في تحقيق مصالحها الحقيقية المعتبرة ، فرئيس الدولة ـ في فلسفة الاسلام السياسية ـ ينبغي أن يكون مطيعا قبل أن يكون مطاعا •

ص ـ الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون ـ في فلسفتهم السياسية الواقعية ، والمشتقة من التشريع الاسلامي ـ يرون ، أن « المسئولية الكبرى » تقتضي أن تتخذ السلطة العامة وسائل الاكراه المادي والمعنوي ، اذا اقتضى الأمر ، لتنفيذ النظام العام ، وهو ماعبر عنه « بالسلطان القاهر » والقهر انما يعني الاكراه باطلاق ـ ماديا ومعنويا ـ وهو مؤدى قول الامام الغزالي : « حملا للناس على مراشدهم » والحمل انما يعني الاكراه قهرا ، ان لم يستجيبوا ويمتثلوا طوعا ، اذلا يترك « الحق ، والعدل » لارادات الناس المطلقة ، فقد يبغي بعضهم على بعض ، بحكم الأنانية والهوى ، والجهل أحيانا ، وهو عين المعنى الذي عبر عنه ابن خلدون ، في بيانه ، لحقيقة

وظائف الدولة ، ومهامهـا ، بقوله هي : « القيام بمهام النبوة ، لحمل الناس علي مقتضى النظر الشرعي » ويعني بمقتضى النظر الشرعي ، « المشروعية العليا » وهي « السيادة » وما تستلزم من السلطة والقوة والقهر ، حتي يستقيم الأمر •ولا ريب أن القهر علي الحق وعلى العدل ، والالزام بالمشروعية ، كل أولئك « عدل ، ومصلحة » بلا مراء ،والاسلام قائم عليهما ، والا « فلنينفع تكلم بحق لا نفاذ له » ولن يكون المجتمع سياسياً ـ في نظر الامام الغزالي ـ ولن تتحقق فيهبالتالي أهداف الدولة، او يتسق الأمر فيها ، على أساس الحق والعدل والنَّصفة ، الا بذلك ،وما لا يتم الواجب الا به ، فهو واجب •

ق ـ الامام الغزالي ، يرسي أهم قواعد العدل والانصاف ـ في كتابـه التبر المسبوك ـ تحديداً لأبعاد « المسئولية السياسية العامـة » في الدولـة ، تقييداً لما ينشا عنها من حق ممارسة السلطة ، وما تستلزم هذه السلطة بدورها من « القوة القاهرة »ـ بوجه خاص ـ أقول : تقييداً لها ،بقواعد العدل في رعاية الأمة ـ افراداوجماعات ـ ابان التصرف السياسي العام عليهـم ، بما يشمـل الوفاء بحقوقهم السياسية ، والاجتماعية ـ وهـي التي تسمى اليوم الحقوق الجديدة ـ والحقوق الاقتصادية ، والأمنية •

ر ـ من أهم أصول العدل والانصاف ـ في نظر الامام الغزالي ، أو القواعد التي من شانها ، ان توصل الىتحقيقه ، هو : « أن يدرك الرئيس الأعلى للدولة ، أبعاد « الولاية العامة» التي يتولى أمرهـا ، وأن يقدرهـا حق قدرها ، ويعي ما لها من شانوخطر واثر ، ومعنى ذلك : ان يدرك«حقيقة وابعاد مسئولية الحكم » وحجم أعباء هذه الولاية ، وما يطلب اليه منتحقيق « مقتضيات سياستها العليا »اذ تطبيق العدل ، والنهوض بمسئولياته ، على الوجه الأوفى والأكمل ، فرع عن تفهم مضمونه ، وتحديد طبيعـة وسائله •

ش ـ على أساس ذلك ، تثور « مسئوليته عما يفعل » ليغدو تصرفه منوطابمصلحة الأمة ، عملا بالقاعدة المحكمةفي التشريع الاسلامي : « التصرف علـى الرعية ، منوط بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية ! لا بمصلحته هو !

ت ـ يقرر الامام الغزالي ، مسئولية رئيس الدولة ـ المباشرة وغير المباشرة ـ فيرى : أن مسئوليته السياسيةعن نوابه ، ووزرائه ، وموظفيهـ في تسلسلهم الهرمي ـ هي عين مسئوليته هو عن تصرفه السياسي العام المباشر ، ولا سيما المسئوليةعن دفع الظلم،لان دفع الظلم من باب أحقاق الحق ، وهـو تطبيق لمقتضى العدل ، في كافةمراتبـه ، ومظانـه ، ومفهوم العدل ـ في الاسلام ـ لا يتجزأ ، فكذلك ،مايقابله من الظلم، لايتجزأ أيضا،والمسئولية متجهة الى ذلك كله ، أيا كانمصدره ، وايا كان موقعه ! •

ت ـ ومؤدى هذا ، أن أي سبب من أسباب الظلم ، يباشره أحد مرؤوسيه ، إيا كانت صفته أو مستواه ، هو منسوب الى رئيس الدولة شرعاً ، وتتجه المسئولية قِبَلَه كأنه هو الذي باشره ، وهذا أصل عتيد في سياسة الحكم في الاسلام .

خ ـ من قواعد العدل والانصاف التي ينهض عليها التصرف السياسي العام على الأمة ـ في فلسفة الامام الغزالي ـ أن ايثار اسلوب العنف والشدة في تنفيذ الشرائع ، والقوانين ، والنظم ، هو من اقبح صور الظلم ، اذا كان من الممكن أن يتم تنفيذها ، وتحصيل المقصود منها ، بما دون ذلك ، من الرفق ، واللين ، وفي هذا اشارة بالغة ، الى أن « السياسة لا تعني « الاستطالة » أو « التجبر » أو « ارهاق الرعية » أو « تقويض البنى المعنوية فيهم » بل « الكرامة الانسانية » هي أساس ممارسة السياسة في الاسلام ، عدلا وانصافاً ، باعتبار أن الأمة هي صاحبة الشان ، والحق ، والمصلحة ، ابتداء ، ما لم يُسقِط المكلف نفسه عصمته ، وكرامته ، باختياره ، ومحض ارادته .

ذ ـ الامام الغزالي ، يشتق معياراً نفسياً ، أو « أصلا روحياً » من تعاليم النبوة ، ليقيمه قاعدة عامة للعدل والانصاف ، تستند اليها ممارسة السياسة والحكم ـ وهي ـ فيما نرى ـ أصدق معيار وأدقه ، واقربه صلة بالعقيدة ، ومفاده : « أن على الحاكم ، أن ينصف الناس ، في كل قضية تعرض عليه ، كما يحب هو نفسه ، أن يُحكم عليه بالانصاف والعدل ، فيما لو كان واحداً من الرعية ، وكان الحاكم غيره ! » .

ن ـ الامام الغزالي ـ على الرغم من نزعته الصوفية ـ يجمع في فلسفته السياسية ، بين الدنيا ، والآخرة ، جمعاً محكماً ـ في مواطن عديدة من مؤلفاته ، بل يجعل منهما كليهما ، محوراً لبحوثه السياسية ، فلا تجده « يحتقر الدنيا ، ليرفع من شان الآخرة » بل تراه يؤكد أصلا هاماً في فلسفته السياسية ، مقتضاه : أن كلا منهما ، توأم للآخر ، اذ لا قيام للدين الا بالسياسة ، بحيث تبدو الصلة بينهما ـ في اعتقاده ـ عضوية وثقى لا تنفك بحال ، وبموازين الآخرة يكتسب العمل السياسي في الدنيا ، روحَ الخلق ، والفضيلة ، والاستقامة ، والنزاهة ، والاخلاص ، والتفاني ، ومن ثم يتم تحقيق سائر القيم ، مما ينأى بالسياسة عن معنى « الذرائعية » أو « الوصولية » وعدم الشعور بالمسئولية ، هذا الأصل الذي تمحورت عليه بحوث الامام الغزالي في السياسة والحكم ، مشتق أصلا من فلسفة الاسلام السياسية .

على ان لهذا البحث صلة . ونشرع في تفصيل القول مع الاستدلال والتوجيه .

الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون

– ٢ –

أولا ـ أصول الفكر السياسي الحديث ، مقارنة بأصول الفكر السياسي الاسلامي التي استقرت في فلسفة الامام الغزالي ،والماوردي ، وابن خلدون •

ان الاعتقاد السائد لدى الكاتبين في الفلسفة السياسية ، من **المحدثين** ، بل **والمعاصرين** ، أن « **ميكيافيلي** » الايطالي ، يعتبر « **علماً عالمياً خالداً (١)** » من أعلام « **السياسة الواقعية** » (٢) بدليل ، أن معظم القادة ، والزعماء ، والساسة ، في غرب أوروبة ، بوجه خاص ، كانوا يتلقون أصول سياسة « **ميكيافيلي** » في كل عصر ، وحتى يومنا هذا ، يتلقونها ميراثاً فكرياً ، وسياسياً مقدساً ، ويسترشدون بها في نشاطهم السياسي ، عملا ، حتى انهم ، ليعتبرون كتابه المعروف: « **الأمير** » **انجيل السياسة**(٣) •

هذا ، ومن أبرز الساسة ، والزعماء وقادة الحرب ، في عصرنا الحاضر ، ممن تأثروا بالفكر السياسي الميكيافيلي : « موسوليني وهتلر » وهما ـ كما هو معلوم ـ ممن أشعلوا نار الحرب العالمية الثانية ، وتولّوا كبرها ، وقد ذهب ضحيتها أربعون مليوناً من البشر ! !

أما « موسوليني » فمن المؤكد أنه درس كتاب « الأمير » دراسة واعية ، متعمقة ، بدليل أنه علّق عليه ، في كتاب طبعه عام (١٩٢٤) بل صرح بأنه « **يربط الفاشية بالميكيافيلية** »(٤) وتراه يصف « **الفقه السياسي الميكيافيلي** » ـ ان صح هذا التعبير ـ بأنه أضحى اليوم أكثر حيوية عما كان عليه منذ أربعة قرون خلت ! !

وعلى هذا ، يعتبر كتاب « الأمير » مصدراً أساسياً هاماً لأصول السياسة الدولية في هذا القرن العشرين ، متحكماً في توجيهها ونتائجها ، ومصير كثير من شعوب الأرض • **وأما « هتلر »** فلم يكن أقل تأثراً أو اعتزازاً بالميكيافيلية من موسوليني شأن كثير من ساسة الدول الغربية الاستعمارية ، على الرغم من ادعائهم بالديمقراطية ظاهراً ، وقد يكونون صادقين مع أنفسهم في بلادهم ، ولكنهم ليسوا كذلك بالنسبة الى الدول الأجنبية ، ولاسيما في بلاد الشرق : في آسيا وأفريقيا ، من الدول العربية والاسلامية •

هذا ، وقد جاء في كتاب « العقد الاجتماعي » للفيلسوف الفرنسي « جان جاك روسو» أن ميكيافيلي قد أعطى ـ من خلال كتابـــه الأمير ـ دروساً للشعوب ، هي أعظم أثراً مما أعطى للرؤساء والساسة، والقادة ،والزعماء،من قبـل أنه يكشف عن « سياسة الطغاة ، وأساليبهم »(٥) ٠

ونحن ـ ازاء هذا ـ لايسعنا الا أن نشير ـ ولو بايجاز شديد ـ الى أصول السياسة الميكيافيلية ، باعتبارها تراثاً مقدساً لدى أبرز ساسة وقادة القرن العشرين ، والمسئولة عن نتائج الحرب العالمية الثانية ، وقد وصفت بأنها « سياسة واقعية » لا نظرية، ولامثالية، ولكنها تعبير حي عن المطامع ، والأهواء ،لدى الدول القوية ، ولدقته في هذا الوصف قـد رفعتـه الى أن يوصف ، بأنـه « علـم عالمي خالد » ثم نعقد مقارنة مجملة ـ بقدر ما يتسع المقام ـ بينها وبين أصول الفكر السياسي الاسلامي لدى أهم رواده : «الغزالي والماوردي ، وابن خلدون » ونشرع في عقد هذه المقارنة على الوجه التالي :

آ ـ ان «ميكيافيلي » ـ كما هو معلوم ـ يفصل السياسة عن الأخلاق ، بل وعن الدين جملة ، فصلا تاماً ، وحاسماً ، وما زالا منفصلين في معظم سياسات العالم التي تدور في فلك الفكر السياسي الميكيافيلي ـ عملا وممارسة ـ ولا اخال أنهما سيلتقيان !

ب ـ ابتداع ميكيافيلي لفكرة « الفضائل السياسية » بديلا عن « الفضائل الأخلاقية » و « تعاليم الدين السامية » فالسياسة « الواقعية » ـ في نظره ـ فن قائم بذاته ، وذات ميزة خاصة، فاذا كانت «السياسة» ـ في نظره وفي الواقع الذي عاشه ـ انما تعني « فن الكذب السياسي ، والمراوغة ، بل وتقضي باتخاذ الوسائل الوحشية ،والبربرية، ان اقتضت الأحوال ذلـك » فان « فضائل السياسة » من هذا القبيل ، بل هذا هو الأصل العام في فلسفته السياسية الواقعية ٠

جـ ـ أما « الفضائل الأخلاقية » فانما تتخذ مجرد وسائل أو « ذرائع » سياسية استثناء ، شريطة أن توصّل الى الغرض المنشود ، وأن تعجز الوسائل الأصلية الأخرى عـن تحقيقها ، أو بعبارة أخرى ، ليست « الفضائل الأخلاقية » مقصودة لذاتها ، في مثل هذه الحال ، بل لكونها مضمونة النتائج ، تعجز الفضائل السياسية عن تحقيقهـا في ظروف معينة ٠

ويؤيد وجهة نظره هذه ، بحجة نفسية «سيكولوجية» مؤداها : « أن الناس لاينظرون الى طبيعة الذرائع المتخذة عادة ،وانما ينظرون الى « النتائج » ـ في حد ذاتها ـ حتى اذا تحققت الغايات ، كانت هي الكفيلة بتبرير تلك الوسائل ، أيا كانت طبيعـة الذرائع المتخذة ، ووزنها الخلقي أو الديني ٠

وعلى هذا الأساس النفسي والواقعي ، وضـع ميكيافيلي ، مبدأه السياسي المعروف : « الغاية تبرر الوسيلة » ومبدأ : « السياسة أولا » أي قبـل الفضائل الخلقية ، بل وقبل تعاليم الدين ، ومُثُلِه وقيمه ٠

د ـ العدل الدولي ـ في نظر الفكر السياسي الميكيافيلي ، وما يدور في فلكه ـ يتركز في مبدأ « **الحق للأقوى** » **وليس للأعدل** ، في المفهوم الأخلاقي ، والديني ، والفطري ٠

ويتفرع عن هذا أمور ثلاثة ذات أثر بالغ في تكوين طبيعة العلاقات الدولية ، وفي مدى استقرار الأمن والسلم العالميين :

اولها ـ تجزئة مفهوم العدل الدولي :

حتى غدا جزئياً ، أو نسبياً ، يتمتع به بعض شعوب الأرض ، ممن تملك ناصية القوة ، بمعنى أنه ليس « مطلقاً » تتمتع به كافة شعوب وأمم الأرض ، باعتبار أنه « حق انساني مشترك » ٠

الثاني ـ تجزئة مفهوم الانسان العام ٠

ومرد ذلك التمييز ، العنصر ، واللون ، واللغة ، ولعله الأساس في تجزئة مفهوم العدل ٠

الثالث ـ تحكيم القوة في العلاقات السياسية الدولية ، أثراً للتجزئة في مفهومي كل من « العدل الدولي ، والانسان العام » ومبدئ لاستبعاد المبادىء والقيم الخالدة التي تعارفت عليها الأمم ، منذ القدم، فضلا عن تعاليم الشرائع السماوية التي كفاها فضلا ونعمة ، أن أرست « مبدأ الكرامة الانسانية » مصدراً لحقوق الانسان العام ، حيثما كان ، وفي أي عصر وجد، ولا سيما في التشريع الاسلامي : « الحرية » في الفكر والمُعتقَد : « لا اكراه في الدين » و « المساواة » في أصل الاعتبار الانساني « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم » و « الرحمة الشاملة » « وما أرسلناك **الا رحمة للعالمين** » لا للمسلمين خاصة ، و « العدل المطلق » حتى شمل بعمومه واطلاقه « **الأعداء** » بقوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » وغير ذلك كثير ٠ ولا ريب ، ان اهدار هذه « القيم » واطراح تلك المثل ، تملقاً بما ابتدعه الفكر السياسي الواقعي الضال ، هو انخلاع من « ربقة الانسانية » جملةً ، ورجوعٌ بالناس القهقرى الى « حكم الجاهلية الأولى » الذي أشار اليه القرآن الكريم ، باصطلاحه الخاص ، من قوله تعالى : « أفحكمَ الجاهلية يبغون ، ومن أحسن من الله حكماً ، لقوم يوقنون(٧) ٠ »

هذا ، وكثيراً ما يستعمل القرآن الكريم لفظ « حكم الجاهلية » للتعبير عن « **الرجعية** » وشريعة الغاب !

هـ ـ تركيز « مفهوم السياسة » أو « جوهرها » ـ في منطق فلسفتها الحديثة والمعاصرة. ـ في كونها « **فن الوصولية** » أو ما يطلق عليه اليوم « **التكتيك السياسي** »(٨) مشعرٌ بأنه « **مفهوم ذرائعي** » لا موضوعي ، ولا قِيَمي ، ولا انساني ، وهو ـ عند التحقيق ـ انما يعني اتخاذ « الوسائل » التي من شأنها أن توصل الى غايات ثلاث :

أولاها : استعمار الشعوب المستضعفة ، بأسلوب أو بآخر، لاستنزاف خيراتها، وثرواتها، والقضاء على تراثها ، ومقوماتها الحضارية ، أو التوسع الاستيطاني العنصري في أراضيها ، وتقويض بنيانها السياسي، والاجتماعي ، والاقتصادي ، والفكري ، والعقائدي ، والحضاري بوجه عام ، بل ووجودها المادي ، باقتلاعها من ديارها وأوطانها ·

الثانية ـ الاستعلاء ، والاستكبار في الأرض، وبسط رواق الهيمنة الدولية بالنسبة الى الدول التي تملك ناصية القوة الرهيبة المدمرة ، ومن ذرائعها اتخاذ الصنائع والربائب ·

الثالثة ـ نشدان التفوق العنصري لتكون أمة هي أربى من أمة ، وهو الدافع الى « الاستعمار » قبل تحقيقه ، والثمرة الواقعية بعده ·

و ـ ان « الاستعمار » ـ من وجهة نظر الفلسفة السياسية الواقعية الميكيافيلية ، والسياسية التي تسير في مدارها ـ ان الاستعمار أصل من أصولها ، تقتضيه ـ في نظرها ـ طبائع الأشياء ، ولا سيما في مفهوم الفلسفة السياسية الغربية في أوائل القرن العشرين ، وأواخره ، وليس أمر السياسة الفاشية والنازية، والبريطانية، والفرنسية ، قبيل منتصف القرن العشرين ، في الحربين العالميتين : الأولى والثانية ، ليس أمر ذلك كله عنا ببعيد!

ز ـ ان « الاستعمار » أو « الهيمنة الدولية» بالنسبة الى الدول الأقوى ـ في فلسفة هذه السياسة المعاصرة التي انحدرت الى الغربيين « ميراثا » مقدساً من الفلسفة الميكيافيلية ـ ليست أمراً يشكل عدواناً ، أو بغياً ، أو ظلماً ، أو فساداً ، وعيثاً في الأرض ، وتقويضاً للأمن والسلم الدوليين ، بل « الاستعمار » أصل جوهري في مفهوم هذه السياسة ، حتى غدا « الاستعمار » هو السياسة ، مفهوماً وممارسة ، أياً كانت طبيعة الأساليب المتخذة ، من ابرام العهود والمواثيق الدولية غير المتكافئة ، بغية نكثها ، والاحتيال على الزعماء ، والساسة، والقادة في البلاد المستضعفة أو المستعمرة، بابرام المعاهدات السرية فيما بينهم ، وتقاسم هذه البلاد مغانم مسبقة ، تثار الحروب ، ويستهان بقتل الأبرياء من أجلها، ثم ترى هذه الفلسفة السياسية تأتي بمبررات للاستعمار ، لتغطي بها ـ في زعمها ـ منافذ التعقل الانساني ، ومنطقه السليم ، مؤداها على ما جاء في كتاب «الأمير» لميكيافيلي كما يلي :

آ ـ ان « حيوية الدول الكبرى » التي بلغت شأواً بعيداً في « **العلم** » و « **الثقافة** » و « **الحضارة** » بوجه عام ـ مادياً ومعنوياً ـ ولا سيما في جانب أسباب « القوة» المادية بمعانيها الواسعة ، وأبعادها المتعددة ، ان حيوية هذه الدول الكبرى ، لا بد أن تجد لها « **مصرفا** » ولن تجده الا في « استعمار » الشعوب المستضعفة، والفقيرة ، والجاهلة ، هذه هي سنة الحياة ـ في اعتبارهم ـ البقاء للاصلح، وهو مبدأ يسوغ عندهم مبدأ « ابادة الجنس » ·

ح ـ وبذلك كان « **الاستعمار** » ـ في اعتقادهم ـ أنجع وسيلة للتمكين من « **خلق المجال الحيوي** » بالنسبة الى الدول الأقوى ، والأغنى ، والأكثر تحضراً وتقدماً، وترى في ذلك تفسيراً كافياً لنشوء« حقها الطبيعي » والمعقـــول ، في ضرورة الاستحواذ على « المواقع الاستراتيجية » في البلاد المستعمرة ، تمكينا لها مـــن الدفاع عن مجالاتها الحيوية هذه٠

ط ـ ان من أصول هذه السياسة في المجال الداخلي ـ لا الدولي ـ أن من «**الحمق**» و « **العجز** » بل و « الغباء » أن **يُخلص رئيس الدولة لشعبه ، أو أمته ! ! أو أن يرعى مصالحهم على نحو يفوق رعايته لمصالحه الخاصة ، بل ينبغي ـ حتى يتمكن من الاحتفاظ بمنصبه** ، ويبقى في سدة الحكم ـ أن يكون « **أنانيا** » يعمل لصالحه الخاص أولا ، وهذا يقتضي منه أموراً ثلاثة ، يجب عليه أن يعمل لتحقيقها :

أولا ـ « القوة »
ثانيا ـ « الشهرة »
ثالثا ـ « العظمة »

ونظفر هنا ، بمبدأ مستخلص مما سبق، هو ـ في نظرنا ـ من المقومات الأساسية في فلسفة هذه السياسة ، نوجزه فيما يلي :

ـ أنه اذا كان على « الأمير » أن يسلك سبيل الكـذب ، والخداع ، والمراوغـة الى « فضائله السياسية » ويتخذ أسلوب « القوة» الباطشة ، تُجاه شعبه ، في سبيل الاحتفاظ بمنصبه السياسي، وتحقيق مصالحه الخاصة، فلأن يسلك مثل هذه السبيل ، بالنسبة الى الشعوب الأخرى التي يستعمرها من باب أولى ! ! ٠

تجد هذا المبدأ صريحاً ـ لا مستنتجاً ـ في فلسفة «هوبز» السياسية ، وهو الفيلسوف السياسي الانجليزي المعروف ـ في كتابـــه المشهور « **العمـــلاق** » أو « **التنـــين** » الذي يعتبره « الانجليز » من أبدع ما كتب بالانجليزية في الفلسفة السياسية الواقعية(١٠)٠ وأغلب الظن ، أن هذا الفيلسوف السياسي« هوبز » قد استقى أصول فلسفته السياسية من فلسفة « ميكيافيلي » في كتابه « **الأمير** »٠

هذا ، وقد استبعد « هوبز » بدوره «الدين عن السياسة » **لأن** « **دولتـــه** » التـــي صوّرها ، وبيَّن أركانها ، وملامحها ، في كتابه « **العملاق** » لا تنطوي على أي « حقيقة « دينية » ولكنها دولة يرأسها « حاكم مطلق مستبد » أي يأخذ بنظام « الملكية المطلقة » اذ يقول : « وصاحب السيادة ، يَسُنُّ القوانين ، ويُلغيها ، ولا يلتزم بها ، ذلك ، **لأن الفرد لا يُلزم ذاته الا بذاته** (١٢) ٠٠ » فأشبه ما كان يدعيه الملوك قديماً من الحق الالهي المطلق » ٠

على أن « **واجبات** » رئيس الدولة ، **ليست** ـ في نظر هوبز ـ « **التزامات** » لأنه لم يكن طرفاً فيما تصوّره من « العقد السياسي» أساساً لقيام الدولة(١٣) » ٠

ويقول أيضاً ـ تفسيراً لهذا العقدالذي تخيّله ـ انهم ـ المواطنين ـ قد تعهّدوا ـ أي بمقتضى هذا العقد السياسي الذي أبرموه فيما بينهم لاقامة مجتمع سياسي ، ولم يكن صاحب السيادة طرفاً فيه ـ تعهدوا ـ مسبقاً ـ بأن يَروا ـ مستقبلاً ـ « **الخيروالعدل** » في كل ما يأمر به « **صاحب السيادة** » وأن يروا الشر والظلم في كل ما ينهى عنه ، أي لا يعصون العملاق ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون !!!

ـ ومعنى هذا التعهّد ، أن ينكروا على أنفسهم هم ، اذا ما أنكروا أمراً أو نهياً صادراً عن صاحب السيادة ، ولو كان ذلك الأمر ، أو النهي ، منكراً في ذاته ، وانما يجب عليهم « التسليم المطلق بكل وضع يكونون عليه ، وبكل حال ينتهون اليها ، ولو كانت حالا بالغة الشأو في الظلم والاستبداد ! فليس « للرعايا » اذن ، سبيل ما الى الاعتراض على « شرعية » أوامر صاحب السيادة ، ونواهيه ، لدى أي جهة كانت(١٤) .

وعلى هذا ، فان للتسمية التي أطلقت عنواناً على كتابه : « الوحش » أو « التنّين » أو « العملاق » وجهاً معقولا ، كما ترى !

ثانياً ـ مقارنة هذه الأصول ، بأصول الفلسفة السياسية في الاسلام .

أ ـ ان الباحث المتعمق في النظريات السياسية الوضعية ، أو « **الفكر السياسي بوجه عام** » يمكنه أن يستخلص منها ، أن تلك « **المعايير** » أو « **الموازين** » التي اصطنعتها السياسات الدولية ـ ولا سيما في هذا القرن ـ قد انحدرت اليها « ميراثاً » فكرياً مقدساً ـ كما ذكرنا ـ من مفاهيم السياسة « الميكيافيلية » التي كانت ـ في واقع الأمر ـ ردّ فعل لحصيلة المشاهدة ، والتجربة السياسية التاريخية ، فضلا عن الواقعية في عصره ، بما كان لها من أثر في نفسية ميكيافيلي ، فقد مرّ هو بتجارب سياسية قاسية في بلاده « ايطاليا » يوم أن كانت مقسّمة الى دويلات يدبّ بينها الشقاق ، وتحاك لها المؤامرات حتى غدت في حالات من الضعف السياسي الشديد ، لا توصف !

ب ـ على أن « ميكيافيلي » لم يُقم أفكاره على مبادىء متكاملة ، أو براهين وأدلة منطقية عقلية ، أو نظرية تامّة ، وانما جاءت أفكاره ـ كما قلنا ـ ثمرة لتجارب واقعية قاسية قد عاشها ، فهو معنيّ بتصوير **الواقع الظالم ـ على أنه هو الأصل ـ ويحاول تغييره بالأسلوب عينه ، من الظلم ، والقهر ، والتسلط ، والذرائع غير الانسانية ، ولا يفكر أن يعالجه ، ليرتقي به انسانياً ، وماكانت الأفكار السياسية الموضوعية يوماً ، حصيلة لردود فعل في نفسية معقدة** ، أو أنها كانت ثمرة للواقع المشاهد على علاته ، بل السياسة ـ كما رأينا عند الغزالي ـ لحمل الناس على مراشدهم ، وكما يقول الامام ابن خلدون : « لحمل الناس على مقتضى النظر الشرعي »

ولا يخفى ما في معنى « الحمل » من ارادة تغيير الناس عما هم عليه ، ولو قسراً ، ليستقيم بهم الأمر ، لذا ، رأى ابن خلدون ، ان « **الانسان** » هو الجدير بالسياسة ، لكونه الى **خلال الخير أقرب ، بحكم ملكاته العليا ، كما أشرنا .**

وبرهان ما نقول ، أنك تجد في أفكار« ميكيافيلي» وغيره ، منساسة القرن العشرين في أوروبة ، من مثل « هتلر وموسوليني » ــ على سبيل المثال ــ تبريراً عجيباللاستعمار، والاستكبار في الأرض !! مما كان له اثره ،وانعكاسه على « مفهوم العدل الدولي » في تصورهم ، وبالتالي على السلم العالمي !!!أماالعدل فهو مجتزا ونسبي ، لا موضوعي ، ولا انساني مطلق ــ كما أشرنا ــ وهل تستقيمشئون الدول في العالم على هذا الضرب من المفهوم والتصور ؟ واذا كان هذا « عدلاً »فاين الظلم اذن ؟ ؟ ان الظالم، أو المشرّع لمبادىء الظلم ــ فيما يبدو ــ لا يعترف بظلمه: « يلبسون الحق بالباطل » « ظهر الفسادفي البر والبحر ، بما كسبت أيدي الناس ،ليذيقهم بعض الذي عملوا ، لعلهميرجعون » وهو اذ لا يعترف بظلمه عملاً ، فكذلكلايمكنان يتوقع منه ، ان يصف ما يشرعه من قواعد ، وما يكيّفه من ذرائع ، بانهاظالمة !!بل تراه يصفها بأنها عين الحق ، والعدل ، والمصلحة ! !

جـ ــ وترى أمثال هؤلاء ، يمعنون في« التبرير الملفّق » بمقولة : أنّ « **ظاهرة الاستعمار** » هذه ، يستلزم نشوءها ، وجودالدول الكبرى الموفورة القوة ، والحيوية ، والعلم التجريبي ، والتقني ، أو التقدمالحضاري المادي بوجه عام في كل عصر ، ويتجه على هؤلاء ، سؤال يطرح نفسه فيهذا المقام : « **متىكان « العلم » يوماً مسوغاً للظلم ؟ ؟ أو يستخدم مدمراً لمعالم الحضارةفي يقين العقلاء ؟ فضلاً عن تعاليم الدين ؟ ؟**

وأشرنا آنفاً ، ان « **تجزئة مفهوم العدلالدولي ، أو نسبيته** » **منشؤها تجزئةمفهوم الانسان العام** » ودليل ذلك : أن « حقوقالانسان التي أعلنت ، ولأول مرة في ميثاق دولي ، في منتصف هذا القرن تقريباً ، قدجعلها ساسة هذا القرن ، ممن كانوامتأثرين بفلسفة « ميكيافيلي السياسية » وعلىرأسهمتلامذة «موسوليني» الفاشي ،الذيدرس كتاب «الأمير » وعلّق عليه ، أقول : ان« حقوق الانسان » جعلها ساسة هذا القرن ، وقبل أن تدوّن في ميثاق دولي ، خالصةً مخلّصةً للرجل الأبيض في ايطاليا ، وألمانيا، وفرنسا ، وانكلترا ، وما الشأن فيالمعاهداتالسرية عنّا ببعيد ، وتوسع بمضهم فجعلها « للابيض » في غرب أوروبا ، وأميركا ، بعدالحرب العالمية الثانية ، وهذا مؤذن«**بعنصرية الاتجاه** » ــ كما ترى ــ وهو أساس الشرورفي العالم ! ! وما أمر الحرب العالمية الأولى والثانية عنا ببعيد ! ! •

د ــ هذا ، وقد جاء الاسلام ــ في أصولفلسفته السياسية ــ على النقيض من ذلك الاتجاه تماماً ، بل حاربه حرباً لا هوادة فيها،ذلك ، لأنّ جعْلَ الناس شعوباً ، وقبائل ــ كما ورد في الآية الكريمة ــ مسبوق"بوحدةالأصل المُشعر بالأخوة الانسانية ، والنافي بداهةً ، للتمييز المنصري ، وهو خلقُهم جميعاً ، من ذكر وأنثى ، كما هو صريح النص القرآني ، فكان جعْلُ الناس شعوباً ،وقبائل ، **امراً واقعياً ، لا تفاضلاً شرعياً ، اذ لا كسبَ للأناسيّ في منشأ وجودهم ،فضلاً عن اختلاف ألسنتهم ، وألوانهم ، بل**

اختلاف الالسنة والالوان ، آية من الآيات الكبرى للخالق المبدع جل وعلا ، لأنها الدالة على قدرة الله تعالى العجيبة التي خلقت الانسان قادراً على التكيف ، بما تقتضيه بيئته ، وقانون الاجتماع الانساني الذي هو من وضع الله تكويناً، أقول: قدرة عظمى خلقت الانسان قادراً على « التكيف » في البيئات المتباينة مناخاً على ظهر هذه الأرض ، ومن هنا ، كانت الألوان ، وخلقت الانسان قادراً أيضاً على « التكيف » باللغات واللهجات ، والا كان العجز عن اعمار الكون المطلوب اعماره شرعاً ، بمقتضى قوله تعالى : « **هو انشاكم من الأرض ، واستعمركم فيها** » وكيف يمكن للانسان ، أن يعمر هذا الكون المطلوب اليه اعماره ، اذا لم يكن قادراً ـ بحكم فطرته ـ على « **التكيف** » بشتى مناطقه وأجوائه ؟ ؟ تلك هي الآية الكبرى التي أشار اليها القرآن الكريم ، في قوله تعالى : « **ومن آياته ، خلق السموات والأرض ، واختلاف السنتكم ، والوانكم** » أي من الآيات الكبرى الدالة على القدرة الالهية في خلق **السموات، والأرض ، والانسان** ، في أحسن تقويم ، بحيث جعل له من الامكانات النفسية والعقلية ، والتقويم الجسمي ، ووهبه من الملكات العليا، ما جعله قادراً على أن يعيش في أي منطقة من مناطق هذا الكون ، وأن يتكيف ، بمناخه ، وسائر مقوماته المادية والمعنوية ، فنتج عن ذلك ، الاختلاف في الألسنة والألوان !! ولم يكن للبشر في هذا « الجَعْل » كسب ولا خيرة ، بصريح النص القرآني ، والا لم يكن آية من آيات الله الكبرى ، وما لا كسب فيه ، ولا « خيرة » لا تفاضل فيه ، ولا تمييز ، اذ التفاضل انما يكون بعمل نابع من الذات الانسانية ، لا من أمر لا قبل لها به ، ولا خيرة فيه ، فثبت قطعاً ، أن « **التمييز العنصري** » ليس مبدأ من مبادىء الاسلام السياسية أصلا ، بل هو عدوان عليها ، وعلى عقائده ، وعلى الفطرة الانسانية نفسها .

على أن جعل الناس شعوباً وقبائل وأمماً وان كان أمراً واقعياً ـ كما قلنا ـ وليس تفاضلا شرعياً ، اذ لا كسب للانسان فيه ، ولا خيرة ـ قد أتى مغيّاً بالتعارف «**لتعارفوا**» وهو « **التعاون في دائرة البر والخير الانساني العام** » وان ميزان التفاضل ، ليس هو ذات الشعوب والقبائل والأمم ، تمييزاً بينها ، بل « **القيم الانسانية الخالدة** » المعبّر عنها بـ « **التقوى** » وهي أمر كسبي ، نابع من الذات الانسانية ، حيثما كانت ، بدليل أن الخطاب الالهي ، قد جاء موجهاً الى الناس كافة ، لا الى المسلمين ، أو المؤمنين خاصة ، في مثل قوله تعالى : « **يا أيها الناس ، انا خلقناكم من ذكر وانثى** .. الآية » أي بوصف « **انسانيتهم** » لا بوصف « ايمانهم » ولا جرم ، أن تحقق « **الفضائل** » هو مناط « **الخيرية** » في الشعوب والأمم ، وهذا ما يشير اليه ابن خلدون ، في كتابه « المقدمة » من قوله : « فاذا كان الانسان أقرب الى خلال الخير ، بحكم فطرته ، كان أجدر بالسياسة » أي بقيادة الأمم ، والقيام على أمرها ، بما يُصلحها ! ! اذ « **الخيرية** » هي الوصف المؤهل للقيادة ، والمناسب للريادة ، بقوله تعالى : « **كنتم خير امة ، اخرجت للناس ، تامرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله** » وقوام هذه « الخيرية » ـ كما ترى ـ فضائل الاسلام ، ومثله الانسانية ، وقيمه الخالدة .

هـ ـ يرسي الاسلام أصول الأخلاق التي لا تنفصل عن أصول فلسفته السياسية مطلقا ، لوحدة التشريع الأمر فيهما ـ كماأشرنا آنفاً ـ وهو ما استقر في الفكرالسياسي عندالامام الغزالي، وابن خلدون ،والماوردي،وسائر رواد الفكر السياسي الاسلامي ، والقرآن الكريم ، يشير الى أن « أصول الأخلاق الثابتة ، والخالدة ، مرهونة أصلاً، بالبصيرة ، أو « الحاسّة الفطرية في الانسان»مصداقاً لقوله تعالى : « بل الانسان على نفسه بصيرة ، ولو ألقى معاذيره » أي لن يغني الانسان انتحاله للأعذار والمبررات ، فتيلاً ، اذا ما انحرف عما تقضي به تلك البصيرة : « ولو ألقى معاذيره » ٠

هذا ، والبصيرة قوة ذاتية معنوية ،فطرية ، مركوزة في الانسان ، من شأنها أن تُقدره على التمييز بين الخير والشر ،والحق والباطل ، والحكمة والهوى ، والنفع والضر ، والفجور والتقوى ، وهي فطرية أصيلة ، لأنها تضمن « الثبات والخلود لماهية الفضيلة » ، أن تنتابها عوامل التغيير البيئية، والتقاليد الموروثة، أو تتماورها كثرة طروء الأعراف ، وتغايرها ، وتباين البيئات ، لأن« حقائق الأشياء لا تتبدل » فكانت ثابتة أصيلة في جوهرها ، ثبوت الفطرة نفسها ، ولذا ، كانت جدارة الانسان بالسياسة ، مُنطلقها ـ في الاسلام ـ « ماصدقات التقوى»فكان معيارها فطرياً أصيلا ، وأمراطبيعياً ، فضلا عن كونه شرعياً ، ومن هنا ، ثبت أن« الملك أو السياسة » أمر طبيعي للانسان الكامل ، وهو مؤدى عبارة ابن خلدون ، اذيقول ما نصه« لما كان المُلك طبيعياللانسان، لما فيه من طبيعة الاجتماع ، كما قلنا ، كان الانسان أقرب الى خلال الخير من خلال الشر، بأصل فطرته ، وقوته الناطقة العاقلة »(١٦)٠

وهذا بيّن ، أن جدارة الانسان بالسياسة والملك ، اساسها « أصالة الطبيعة الخيرة في فطرة تكوينه » مما يُشعر ، بأن التمردأمر عارض ، له أسبابه ودواعيه الطارئة ، وكذلك ما تُنتج تلك الأسباب من ردود فعل،ومن ثم لا يستقيم بناء أصول السياسة على ردود الفعل ، على النحو الذي رأينا في الفلسفة الميكيافيلية ، أو السياسية الحديثة والمعاصرة المستقاة منها ، للنتائج الوخيمة التي تترتب عليها ، وانما تعالج أسباب ردود الفعل هذه ، بما يُعيد « السياسة » الى ماينبغي أن تكون عليه من مبادىء ومثل وأصول ، لأن الغاية منها ـ كما يقول الامام الغزالي ـ: « استصلاح الخَلْق » و « حمل الناس على مراشدهم » وهي معان واسعة جداً ،يندرج في مفهومها ، كل « قيمة » و « مثل أعلى انساني » من الحق ، والعدل ، والحرية ،والمساواة ، والتعاون ، والتكافل ، وسائر القيم والفضائل الانسانية الكلية ،والجزئية، التي تحكم الوقائع والأحداث المستجدة ،مهما تنوعت وتكاثرت ! !

و ـ مناط السياسة الرشيدة العادلة ـ في النظر السياسي الخلدوني ـ هو انسانية الانسان ٠

نخلص مما سبق ، أن العلاّمة ـ ابن خلدون ، يؤكد أن « مناط » السياسة الرشيدة العادلة ، هي « انسانية الانسان » حتى اذا انخلع عنها ، لم يكن جديراً بها ، لتنافيها

مع ما شرعت من أجله، من غاية ـ كما أشرنا ـ ومن هنا ، لا يمكن « **فصل الوسيلة عن الغاية** » في التكييف والحكم ـ في شرع الاسلام ـ **لأن الفضيلة لا تتجزأ** ، **بل الفضائل والقيم ، وحدة كاملة ، مفهوماً ، ووسيلة ،وغاية** ، وعلى هذا الاعتبار ، سقط مبدأ « الغاية تبرر الواسطة » في شرعنا ، اذ« الفضيلة لا تبرر الرذيلة » بحال ،والعكس صحيح ، بل ينبغي أن يكون كل" من الوسيلة والغاية ، من جنس واحد ، ومعدن واحد ، اذ لا فصل ، « أتؤمنون ببعض الكتاب ،وتكفرون ببعض ؟ ؟ » .

وتاسيسا على هذا ، انهارت مبادىء السياسة الميكيافيلية ، وما دار في فلكها من سياسات ، أمام « **وحدة الغاية والوسيلة** » في المفهوم السياسي الاسلامي ، فكان الركون الى وسائل الكذب ، والخداع ، والمراوغة ، بل و «الوحشية» و « البربرية » ـ على حد تعبير رواد الفكر السياسي الحديث ـ أمراً منافياً لمبادىء الاسلام رأساً ، ويجلّي ابن خلدون هذا المعنى ، حيث يقول ما نصه :« **وأما من حيث هو انسان ، فهو الى خلال الخير اقرب ، والملك والسياسة ، انما كان له من حيث هو انسان ، لأنها خاصة للانسان، لا للحيوان ، فاذن خلال « الخير » هي التي تناسب السياسة والملك** (١٨) » .

هذا النظر السياسي ، عند ابن خلدون، وعند الامام الغزالي ، والامام الماوردي ، المشتق من تعاليم الاسلام ـ يتنافى ـ كما ترى ـ وأصول الفكر الميكيافيلي بداهة ـ كما ذكرنا ـ كما تتنافى ونظر" الفيلسوف السياسي الانجليزي « هوبز » الذي يذهب مذهب استاذه الفكري ميكيافيلي ، حيث يرى ـ من وجهة النظر الواقعية المشتقة من بيئته هو ـ أن « الفطرة البشرية **مجبولة على الشر المحض الذي لا مكان للخير فيه ، اذ يقول : « ان الانسان ، كائن ، شرير ، حافل" بالنقائص ، جبّان" ، خبيث" ، تدفعه المصلحة الذاتية ، وتتحكم فيه الغرائز الأولية ، من أنانية ، وجشع ، وهو لا يذعن الا اذا خاف، ولا يضحي بمصالحه الا مرغما ، ولا يحب السّلام للسلام ، بل فزعاً من نتائج الحرب** » ثم ينتهي الى القول : « **والحياة اذن مجال" « للقوة الباطشة » بالنسبة الى الأقوياء ، وللخداع والمكر** ، والتحايل ، بالنسبة الى الضعفاء(١٩) »

ولعل هذا النظر ، مستقى من بيئة الفيلسوف « هوبز » حيث انعدمت فيها « **الهداية الالهية** » فكان مجتمعه على النقيض من المجتمع الاسلامي في المدينة المنورة ، في عهد الرسالة ـ على سبيل المثال ـ حيث صاغ الاسلام ذلك المجتمع على نحو انساني ، مثالي حقاً ، لم يشهد العالم له مثيلا من قبل ، ولا من بعد ، دون مبالغة ، أو غلو ! في الوحدة والتضحية والايثار ، والتكافل الانساني العام .

ز ـ وأما مفهوم « **العدل الدولي** » في نظر ميكيافيلي (٢٠) ـ بما يفسّره بكونه « **مصلحة الأقوى** » لذلك على النقيض تماما من« **مفهوم العدل** » ـ في ميزان الاسلام وبيّنات هداه ـ لأنه « عدل" » مرتبط بتلك «**البيّنات**» وأصول الحق فيه(٢٠) ، وأمهات « القيم » الانسانية ، ولن ترى في الاسلام « **قاعدة شرعية » الا ويكمن وراءها معنى" خُلُقي" ، وفضيلة" انسانية لا تبلى** ، ولا تتناقص ،ولا تتغير أبد الدهر ! لجوهرية المعنى ، أو « المصلحة » التي تتعلق بها .

ز ـ مفهوم العدل المطلق ـ في الاسلام ـ مرتبط بالقوة الرادعة التي تحميه ، داخلا وخارجا ، على ما فهمه رجال الحكم والسياسة من أعيان الصحابة ، ولا سيما رجال الدولة في عصر الرسالة ، والخلافة الراشدة بوجه خاص .

على أن الخليفة ـ أبا بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ قد جلّى هذا المعنى في أول بيان سياسي أصدره ، غداة بويع بالخلافة ، وهدم به أصل القوة ، حتى لا تكون هي العدل، أو أن ترتقي الى مستوى التحكم في الموازين السياسية ، أو العلاقات الدولية ، بحيث تفرض وجودها وحكمها على الضعفاء فرضاً قاهراً مهيمناً في شئون السياسة والحكم ، بل القوة هي ـ في نظر الاسلام ـ مجرد وسيلة ، لاحقاق الحق ، وتنفيذ مقتضى العدل ، وانقاذ المستضعَف ، اذا انتابه البغي ، ورد اعتباره، ورفعه الى مستوى انسانيته ، ليظفر بحقه المستلب ، كغيره من الشعوب القوية ، فكانت القوة اذن لازالة « الكبرياء » في الأرض ، ومكافحة المتسلطين فيها ، والمتجبرين ، وهدم مظاهر الغطرسة والهيمنة الدولية الباغية ، والافبأي شيء تُزال مظاهر هذه القوى العاتية؟! ان « القوة » ـ في الاسلام ـ سند للحق والعدل، ولا تتعدى طورها ، أو تناكر طبيعتها ، أو تنحرف عن غايتها ، لتصبح هي في ذاتها ، غاية مرسومة ، لا تتطلب عدلا آمراً ، أقول: يجلّي هذا المعنى أبوبكر الصديق ـ في بيانه السياسي الذي أصدره معلناً على الأمة ، ابّان تولية الخلافة ، بقوله : « القوي فيكم ضعيف عندي ، حتى آخذ الحق منه ، والضعيف فيكم قوي عندي ، حتى آخذ الحق له » فالقوة ـ كما ترى ـ لكسر شوكة القوي الظالم ، وتمكين الضعيف من الظفر بحقه المسلوب ! !

ح ـ هذا ، ومما يستقر في اعتقادي ، أن « **القوة** » في مفهوم السياسة الوضعية التي انحدرت ميراثاً من الفكر السياسي الميكيافيلي وما دار في فلكه ، من السياسات ، هي التي أطلق عليها القرآن الكريم ، لفظ «**الطاغوت**» في مثل قوله سبحانه : « **الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله ، والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت** ، فقاتلوا أولياء الشيطان ، ان كيد الشيطان ، كان ضعيفاً » وفي هذا دليل على أن ممارسة القوة بهذا المعنى **طغيان وكفر!!**

ط ـ الفضائل السياسية ـ في مفهوم السياسة الوضعية ، وفي تصور روادها ـ تمثل « مواقف الاثم الكبرى » في شِرعة الاسلام ، أو « كبائر الاثم » في مفاهيمه السياسية .

ان ما يطلق عليه « الفضائل السياسية» التي وضعها ميكيافيلي ، وتبنّاها معظم رواد السياسة والحكم في القرن العشرين ، على أنها بديل عن « **الفضائل الأخلاقية** » قد رأيت ، أن تلك « الفضائل السياسية » انما تمثل ـ بطبيعتها ـ وسائل مشتقة من صميم معنى الخداع ، والمكر ، والمراوغة ، والكذب السياسي ، ونكث العهود ، ونقض المواثيق الدولية ، أو المعاهدات السياسية ، حتى ان أمهر الزعماء والقادة خداعاً ، ومكراً ـ في زعمهم ـ هو أبرعهم سياسة ، وهو ما يُطلق عليه أحياناً ، اسم « **الثعلب** » تشبيهاً له بالحيوان المعروف ، فالسياسة على هذا ، مكر ، وثعلبة ، وبربرية ، وما كانت مثل هذه « السياسة » يوماً ، تمت الى « معنى السياسة » الذي قرره ابن خلدون ـ على

واقعيته ـ ولا الماوردي ولا الامام الغزالي الذين اتفقت كلمتهم على أن « السياسة » ذات مفهوم يتصل ، باستصلاح الخلق ـ البشر ـ وحملهم على مراشدهم ، ولذا كانت السياسة ، في اعتبارهم ـ من أشرف العلوم !

فاطلاق « الفضائل السياسية » على ما هو نقيض « للفضائل الخلقية » من باب تسمية الشيء بضده ، أو نقيضه ! لأنهـا هي بعينها ، من « أمهات الكبائر » في الاسلام، من حيث ذاتها ، ومن حيث آثارها التي تخلفها على الصعيد العالمي ، وبما تقضي على مصائر الشعوب المستضعفة، وتتحكم في أقواتها المقدرة لها ، وثرواتها ، ومواقعها الحيوية في بلادها! ولا يغني وصف تلك الفضائل ، بأنها « سياسية » لا يغني عن حقيقتها شيئاً ·

هذا ، وكان من ثمرة هذا « المفهوم الخاص للسياسة الوضعية » في تصور روادها المحدثين ، والمعاصرين ، أن عرف العالم « الاستعمار » في أبشع صوره ، وعلى نطاق عالمي ، ولم يكن معروفاً على هذا النوع من « الشمولية » والاتساع ، وهو ما أطلق على الحرب التي أشملت نارها من أجله « الحرب العالمية » لأول مرة في التاريخ الانساني ، وترى القرآن الكريم يقف المواقف الحاسمة تجاه هذه « الظاهرة الاستعمارية العالمية » ويطلق عليها أسماء تتفق معانيها وكُنهَ « طبيعة الاستعمار » وماهية حكمه ، وتكييفه شرعاً ، من « الاستكبار في الأرض » تارة ، والاثم والعدوان ، طوراً ، والبغي والفساد في الأرض ، واهلاك الحرث والنسل ، تارة أخرى ، والطغيان ، أو الطاغوت ، وكل أولئك من « مواقف الاثم الكبرى » أو « كبائر الاثم » التي ما أنزل القرآن الكريم الا لمحق ظواهره وآثاره من الوجود البشري ، وتطهير العالم واخلائه من أسباب الشر والفساد ، بكل ما أوتي من قوة مُعَدَّة ، وبأقصى جهد مستطاع ! « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » ·

ذلكم هو دور « القوة » في الاسلام ، وتلكم هي غايتها ! وهو ما أطلق عليه « الجهاد في سبيل الله » تحقيقاً للمصلحة الانسانية العليا ، وهذا ما سنفصل القول فيه، مما أتى به الامام الغزالي من « قواعد العدل والانصاف » في كتابه « التبر المسبوك ، في نصيحة الملوك » ·

ي ـ مفهوم « السيادة » ـ عند « هوبز » الفيلسوف السياسي الانجليزي في العصر الحديث ـ يمتد الى مفهوم « القوة » عنده ، ودورها في شئون الحكم ، بالنسبة الى شعب الحاكم نفسه ، داخلا ، مما يفيد بالطريق الاولى ، أن تلك « السلطة » هي عين مفهوم « السيادة » وممارسة الحكم ، بالنسبة الى الشعوب الاخرى ، وبصورة أقوى ، وأشد ، وأقسى بربرية ووحشية ، وهذا ما وقع فعلا في القرن العشرين في حربين عالميتين طاحنتين!

رأينا آنفا ، كيف أن العلامة ابن خلدون، في مقدمته(٢١) ، قد ربط جدارة الانسان بالسياسة والحكم ، بانسانيته ، او بمقتضى « خيريته » و « منطقيته » وقوته العقلية النافذة ، أو بغلبة جانب الخير فيه ، أثرا لما أوتي ـ في فطرة تكوينه ـ من الملكات العليا التي من شأنهـا أن تهيمن بطبيعتها ، على « غرائزه السليقية الدنيا » ذلكم هو الأصل

الغلدوني الذي انبثقت منه « **جدارة الانسان** بالسياسة والحكم، أو على حد تعبيره «**السياسة والملك** » ٠

ورأينا كذلك ، أن « هوبز » ـ ومن معه ـ يقيم « السياسة » على أساس «**الطبيعة الشريرة في الانسان** » وأن هذه ـ في زعمهم ـ هي أصل فطرته التي جبل عليها ، ومن هنا، ساغ « لميكيافيلي » أن يجعل الحاكم الأعلى ـ اذا أراد أن يستقيم حكمه ، ويستمر ، ويسوس شعبه سياسة تخضعه لامرته المطلقة، وتكفل له البقاء في « **سدة الحكم** » « **قويا جداً ، يبطش** ، أو « ثعلباً » ماكراً ، أي أن يتدنى من سمو انسانيته ، الى حضيض هذه الصفة التي هي قائمة في » الثعلب « لا تنفك عنه بحكم خلقته ، وأن يكون ـ في الوقت نفسه ـ شرساً ، وحشاً ، يصدر عن خليقة القسوة ، اذا اقتضت الظروف ،وكان في مكنته ذلك ٠

على أن هذه « السياسة » يمارسها الحاكم الأعلى لا بالنسبة الى الأعداء وحسب ، بل بالنسبة الى شعبه هو ، ورعاياه ،يسومهم الشدة ، والغلظة ، والقسوة ، بما هو كفاء لاخضاعهم لسلطانه الذي ينبغي ألا يُتهر ،ولحكمه الذي لا يُرد ، وتشريعه الذي يشرعه هو ، أو يلغيه ، وفق رغبته ومشيئته ، لا يناقش فيه نظرياً ، ولا يراقب ابان تطبيقه له عملياً ، بل هو غير ملتزم به أصلا ـ كما أسلفنا ـ فكان أشبه «**باله صغير** » لا يُسأل عما يفعل ، وهم يُسألون ! ! ولا نجد معنى للطغيان ، أو الطاغوت ، أدق من هذا المعنى، وأوفى(٢٢) ! !

وتفسير ذلك ـ في نظر هوبز ـ أن هذا « **العملاق** » لم يكن طرفاً في العقد السياسي الموهوم الذي ابتدعه هو من صميم تخيله الفلسفي ، ليحل به ـ على زعمه ـ مشكلة « **السيادة** » وأساس نشوء الدولة ـ كما هو معلوم ـ فكان حل ذلك ـ كما رأيت ـ عن طريق فكرة « **الحاكم المستبد المطلق** » ! اذ ذلك مبلغه من العلم !

على أنك لو رحت تستقصي أسباب هذا الخيال المريض المسرف ، لوجدته ثمرة لهذا الصراع العنيف الذي كان محتدماً في بيئته وعصره هو ، بين « الملك والبرلمان »(٢٣) آنا، وبين « الملك والكنيسة تارة أخرى ، فأراد أن ينتصر « **للملكية** » ولكن بوصف كونها مطلقة مستبدة ! ! اذ رآها هي الوسيلة السياسية الناجعة لمعالجة الوضع القائم آنذاك ٠

هذا ، وقد أسلفنا ، أن « الفكر السياسي الموضوعي الرشيد » ليس صدى لردود الأفعال النفسية ، أو الأهواء الطاغية ، أو ليس أثراً لظروف معينة ، في بيئة معينة ، بل لا بد ـ ليكون الفكر موضوعياً شاملا ـ من أن يحلق في الأفق الانساني الرحب ، بحيث تجد فيه كل نفس ، أو أمة ، حلاً لما يساورها من مشاكل ، وما ينزل بساحتها من ملمات ! ! وما تطمح اليه ـ بفطرتها ـ من ارتقاء ، وتسام ٠

غير أن « هوبز » ـ فيما يبدو ـ قد أورد على « سلطة » ما أسماه « العملاق » ـ أي الملك أو رئيس الدولة ـ فكرة « **القانون الطبيعي** » أو ما أطلق عليه « **القانون**

الالهي » وهو ـ كما تعلم ـ قانون مبهم ، غامض ، غير مسطور ، ولا محدد ، وكان أن اتخذه فلاسفة المذهب الفردي ، ابان الثورةالفرنسية ـ كما نعلم ـ ظهيراً « **للفردية المطلقة** » التي تجعل من الفرد ، وصالحه الخاص ، محوراً للتشريع كلّه ، دونما نظر الى « **الصالح العام** » بوجه مستقل ، تطرفاًمنها ومغالاة ، وكان من نتيجة ذلك ، أن أطلق للفرد حرية التصرف في حقوقه ، ولوأضرّ بالصالح العام ، دون محاولة من المذهب الفردي ، للتوفيق بينهما عند التعارض ،وهوأصل نشأة الرأسمالية الطاغية في أوروبة •

والحق ، أن « **فكرة القانون الطبيعي**»هذه ، انما وردت ـ في الأصل ـ قيداًلانقاذ الأفراد ، وحرياتهم من طغيان الملوك ، ولكن هذا « القيد » ـ لمغالاته وتطرفه في الفردية من جهة ، ولغموضه وابهامه من جهة أخرى ـ لم يصلح قيداً ناجعاًيرد على سلطة «العملاق» ولا لاصلاح الوضع السياسي المنهار آنذاك،لسبب بسيط ، هو أنه قانون مبهم متطرف، جاء ليعالج سلطة طاغية متطرفة ، وما عرف يوماً في المنطق التشريعي ، أو السياسي ،أن يعالَج التطرف ، بتطرف مثله ! ! ولذاتحولت عن هذا المذهب الفردي ، وعن فكرة القانون الطبيعي الذي كان ظهيراً له ، أومنشئاً ، معظم دول العالم ، ولكن بنسب متفاوتة ! !

ك ـ خصائص الحاكم الأعلى **ـ في الاسلام ـ مقارنة بخصائصه ، في الفلسفة السياسية الوضعية ، وفي ضوء الفكرالسياسيلدى رواده المحدثين ، والمعاصرين •**

ان مما لا يخفى ، أن تشبيه الحاكم الأعلى في الدولة ـ في الفكر السياسيالوضعي لدى رواده المحدثين ، والمعاصرين ، على ماجاء في أهم مصادر هذا الفقه ـ **أقول** : ان تشبيهه تارة (**بالثعلب** ، وأخرى **بالتنين** أو**العملاق** ، أو **الوحش**) من حيث صفتاهما « **الذاتيتان** » يجرّد مثل هذا الحاكم ـ في نظر فلاسفة السياسة المسلمين ـ من « **الصلاحية** » للرئاسة العليا ،وبالتالي تسقط« **مشروعية ولايته العامة** » لفوات الشروط التي ينبغي أن تتوفر في رئيس الدولة فيالاسلام وفي مقدمتها : **العدالة والاستقامة ، والورع ، والتصرف السياسي العام على سَمت الحق ، والعدل** ، وسنن الشرع ، ومقتضيات الصالح العام ، وفضائل الاسلام ـ وماجاءَ الا لحراسة الدين، وسياسة الدنيابه!

هذا ، واذا كانت ،« **انسانية الانسان** »**هي مناط جدارته بالملك ، والسياسة** ، على ما قدمنا من رأي ابن خلدون ـ فليس شيءاذن ، من المكر ، والخداع ، والبربرية ،وما الى ذلك ، من هذه « الانسانية » في شيء ،لا بالنسبة الى المواطنين داخل الدولة ، ولا بالنسبة الى الأجانب من الشعوب والأمم الأخرى الذين لا ينتمون الى رعاياها ، لأن « **المعنى الانساني** » لا يتجزأ ، وكذلك سائرالفضائل ، وأصول العدل ، والا كان التحيّز، والظلم ، والتمييز بالعنصر ، أو الجنس ،أو اللون ، أو اللغة ، أو الدين ، وليس شيء من ذلك ، بقادر على أن يُخلّ بموازين العدالة ، أو القيم الخالدة في الاسلام ، حتى اذا انتفت « انسانية الانسان » ـ على مايرى ابن خلدون ـ عن أن تكون مناطاً للجدارة بالحكم والسياسة ، فقد انتفى الاستحقاق للولاية العامة، والتصرف على الأمة بمقتضاها،

وأضحى رئيس الدولة حينئذ ـ كما يقـول الامام الماوردي : « مفسدُ دهرٍ ، وسلطان قهرٍ » بل نرى الامام الماوردي يرسي أربع قواعد أساسية للدولة ، تقيّد سلطة الحكم ، وتوجه تصرف الحاكم ، أولها : « دينٌ متّبَع» وثانيها « عدل شامل »(٢٤) بل قد نص الامام الماوردي والغزالي أيضاً علـى جماع الخصائص الانسانيـة الرفيعـة في الحاكـم الأعلى ، تجعله في أشرف « مقام » لأنـــه« استمرار لمقام النبوة » وقيام" بوظيفـــة الرسالة والتبليغ ، والتنفيذ ، والاجتهاد في الاشتقاق والاستنباط ، من الرسالة نفسها، نصاً ودلالة ، حيث يقول : « هي خلافة عن النبوة ، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا » وكيف يتأتى ممن هذا مقامه ، وتلك وظيفته، أن يسلك سبيل الخداع ، والمراوغة، والكذب، ونكث المعاهدات ، والمواثيق ، بل كيف يسوغ له ، أن يسوس شعبه وأمته ، بالبربريـــة ، وأن يسومها الوحشية والقسوة ؟ لا يتأتى ذلك الا ممن لم تتوفر فيه شروط الرئاسة العليا ، ومن ثم تسقط مشروعية رئاسته ،ويصبح تصرفه السياسي العام ، غير مشروع!

وتأسيساً على هذا ، كان الفكر السياسي الوضعـي ، لـدى رواده المحدثـــين ، والمعاصرين ، هو والفكر السياسي الاسلامي، على طرفي نقيض ، كتباين المشروعية ،وعدم المشروعية !

ل ـ العقد السياسي الذي توهمه ، الفيلسوف السياسـي الانجليزي ـ هوبز ـ تفسيراً لنشوء الدولة ، وتبريرا لاطلاق سلطة الحكم ـ لم يقع ولم يتحقق ، لا في الماضي ، ولا في الحاضر ، ولا نظن أن أحدا يخاله يقع مستقبلا أبداً ، لما فيه من نزول الأمة عن سيادتها جملة ، وسلب الأفراد حقوقهـــم الأساسية، واهدار لمصالحهم الحيوية الحقيقية واستبداد سلطة الحكم ، بحجة أن الحاكم ليس طرفا فيه ، فلا يُسأل عما يفعل ، هذا العقد السياسي الذي توهمــــه « هوبز » يخالـف طبيعة « عقد البيعة » في ـ الاسلام ـ فهو عقد حقيقي واقعي ، من خصائصه امكانية التطبيق ـ ماضيا ، وحاضرا ومستقبـلا ـ والحاكم طرف" اساسي فيه ، واصله مبدأ «الشورى» والمسئولية فيه عن « مصالح الأمة » متبادلة، بين الراعي والرعية ، : « كلكم راع ،وكلكم مسئول عن رعيته ، الامام راعٍ ومسئول عن رعيته . » وهو وكيل عنها ، في تنفيذ شرع الله فيها .

لا بد في الالتزام السياسي ، من أن يكون ناشئا عن « **عقد ثنائي الطرف** » والحاكم الأعلى في الدولة ، لم يكن ـ في مخيلة هوبز ـ طرفاً في هذا العقد السياسي الذي اخترعه اختراعـاً ، لتبرير نشوء الدولة ، واطـلاق التصرف للحاكم في سلطة الحكم ، واذا لم يكن طرفاً في العقد ، لم يكن عليه بالتالي « التزامات » ولذا لا يُسأل ! ! وهـذا هو منشأ الظلم ، والاستبداد بعينه !

ـ أما في الاسلام ، فان مما لا ريب فيه، أن « عقد البيعة » عقد حقيقي ـ لا وهمي ـ قد وقع فعلا ، ولا سيما في العصر الراشدي الأول ، وهو « أساس « **مشروعية الولايـــة العامة** » في الدولة ، وأن الأمة هي صاحبة« **السيادة** » الحقيقية عملا ، وأن « السلطة» تمارسها في هذا العقد ، وان كانت «**السيادة**» نظرياً ، هـي التـي تعنـي « **المشروعيـــة**

العليا » لكن هناك فرقا بينهما وبين ممارسة وتطبيق مقتضيات هذه « السيادة » واقعاً وعملا ، باعتبارها حقاللامة ، لأنها هي المخاطبة بالتكاليف ابتداء ، والموجه اليها مباشرة ، وهذا لا نزاع فيه !

هذا ، واذا كان الحاكم الأعلى طرفاأساسيا أو ثنائياً في « عقد البيعة » ووكيلاعن الأمة ، لأنها هي التي اختارته بمحض ارادتها الحرة ، لينوب عنها في تنفيذ شرع الله فيها ، ملتزماً بالمشروعية العليا ، ذلك الالتزام الذي يبرر « مشروعية ولايته » متجهاً الى تحقيق مصلحة الرعية ، باعتباره راعيها ، ووكيلا عنها ، فانه لا يتأتى في منطق الاسلام، أن يكون ظالما ، ولا عملاقاً ، ولا وحشاً ، ولا على النحو الذي رأينا في فلسفة السياسة الوضعية ولدى روادها ، ولا يفتقر التشريع الاسلامي السياسي ، أن يبتدع مثل هذه الأفكار – ولا سيما فكرة « القانون الطبيعي » – لترد قيداعلى سلطة الحكم الظالم ، لأن « الظلم » في شرع الاسلام منتف أصلا ، بل هو عدو الاسلام الأول ، والحاكم مقيد ابتداء بالمشروعية العليا التي تعني « السيادة » فالمشكلة التي كان يعانيها رواد السياسة الوضعية ، غير قائمة في الاسلام أصلا ، ومن عجب أن تبحث « السيادة » في التشريع السياسي الاسلامي ، بمنطق الفلسفة السياسية الوضعية ! •

هذا ، والحاكم الأعلى ، اذا كان طرفاأصيلا في عقد البيعة – وانه لكذلك – ترتب على هذا أمران :

أولهما : أنه « **ملتزم** » بكل ما ينشأ عن هذا العقد السياسي الثنائي الطرف ، من « **التزامات** » هي ما تقتضي به « **المشروعيةالعليا** » في الدولة ، والمهيمنة على الحاكم والمحكوم على السواء ، فليس هو الهأصفيرأ،لا يُسأل عما يفعل ؟ بل مشروعية ولايته العامة ، رهن بالتزامه بأحكام ومقتضيات تلك « السيادة » المهيمنة الواضحة المسطورة في الكتاب والسنة !

« **الثاني** » أنه مسئول أمام الرعية عن مدى تحقيقه لمصالحها الحقيقية ، باعتباره وكيلا عنها ، يعمل لمصلحة موكله الذي اختاره بمحض ارادته ، ليقوم مقامه بتنفيذ مقتضى « السيادة » التي تعني « التشريع المهيمن » والا جانب المشروعية ، وسقطت ولايته اذلكم هو ثمرة كون الحاكم الأعلى ، طرفاً أصيلا في « العقد السياسي » المبرم بينه وبين رعيته، واقعاً وعملا ، لا وهماً ، ولا تخيلا ، ونتيجة كونه « ملتزماً » بمقتضى هذا العقد ،لايجوز له أن يُخلّ بتلك « الالتزامات » أو « يتهاون في أدائها ، وتنفيذها ، على الوجه الأوفى والأكمل ، أو يخالف عن أمرها ، لأن هذا الالتزام والتنفيذ ، والتقيد بشرع الله ، في التصرف السياسي العام ، هو مناط مشروعية ولايته العامة ، كما أشرنا ، والمسئولية عن ذلك ، عامة ، استقرت أصولها في الكتاب والسنة •

أما الكتاب ، فلقوله تعالى : « فلنسألنّ الذين أُرسل اليهم ، ولنسألنّ المرسلين » وقوله تعالى : « كل نفس بما كسبت رهينة » ولقوله ﷺ في الحديث المشهور : « كلكم راعٍ ، وكلكم مسئول عن رعيته ، الامام راعٍ ومسئول عن رعيته •• الحديث » فالمسئولية – كما ترى – متبادلة ، مشتركة ، وعامة ، وهي أساس الحكم الصالح •

على أن علماء « الفقه السياسي » في الاسلام ، قد أوردوا « البيان السياسي »الذي أعلنه أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـإثر توليه الخلافة ، بما يفيد ، أن«السيادة» وثمرتها ، من « المصلحة العامة الحقيقية »للأمة ، لا للخليفة ، ولا للحاكم ، أياً كان ، ولو كان نبياً مصطفى ، بمقتضى قوله تعالى:« ليس لك من الأمر شيء » وقوله عز وجل: « لست عليهم بمسيطر » أقول : ان أبا بكر أورد بياناً سياسياً غداة توليه مقاليد الحكم، فيما أورده صاحب كتاب المسايرة ، بشرح المسامرة ، (٢٦) ، ما نصّه : « أما بعد ،أيها الناس ، ان الذي رأيتم مني ، لم يكن حرصاً على ولايتكم، ولكن خِفت الفتنة ،والاختلاف وقد رددت أمركم اليكم ، فولّوا من شئتم(٢٧)» ٠

ذلكم هو تصوُّر الخليفة أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ أن « السيادة» للأمة ، وأنها وحدها صاحبة السلطة في تولية من تشاء ، الولاية العامة عليها ، وتخوّله حق التصرف السياسي العام في الدولة ، ولكن على سنن الشرع ، وله عليها حق السمع والطاعة والنُّصرة ، ما لم يأمر بمعصية ،تحقيقاً لذاتية السيادة ، وهيمنة التشريع ٠

« السيادة » في الدولة ، وما يتعلق بها من السلطة العامة ، وأساسهما ، في الفكر السياسي عند كل من الغزالي ، والماوردي ،وابن خلدون ٠

ان « **السياسة** » ـ علماً وممارسة ـ ذات شأن كبير ، في نظر الامام الغزالي ، كما أسلفنا ، حيث اعتبرها **أشرف العلوم** ، **لشرف موضوعها** ، وعظيم غايتها القصوى في المجتمع الانساني بوجه عام ، والمجتمع الاسلامي بوجه خاص ، وبيان ذلك :

أن الامام الغزالي يرى ـ وبحق ـ أن« السياسة » ـبحكم طبيعتها ـ هي السبيل الموصل الى تحقيق الرخاء والسعادة في الدنيا، والعزة في الدولة ، وعلى نحو يوصّل الى « **السعادة الأخروية** » أيضاً ، وهذا هو المعنى الذي يشير اليه دائماً في قوله : « **لا يقوم نظام الدين ، الا بنظام الدنيا** » مما يُنبىء عن« **الوحدة** » بين « **السياسة والدين** » وأنهما « **توأمان** » **متلازمان ، لاينفكّان** ، كما قدمنا٠

غير أن مما هو جدير بالملاحظة والتقدير في الفقه السياسي عند الامام الغزالي ، أنه اذ يرفع من « شأن السياسة » حتى بلغت ـ في تفكيره ـ شأواً بعيداً ، وعلى نحو لم نلاحظه عند غيره من فلاسفة السياسة المسلمين، أقول : انه اذ يرفع من شأن « السياسة » على هذا النحو ، لعظم دورها ، وخطورة آثارها ، في تدبير شئون الأمة ، يرى ـ في الوقت نفسه ـ أن السّياسة لا تملك «القدرة» على أداء مهامها العظمى ، الا على أساس « صياغة النفس الانسانية » صياغة تعين السياسة نفسها على أن تؤتي ثمارها، وذلك بتوجيه الأمة توجيهاً رشيداً يكفل لها « **الاستقامة** » ويعينها على التزام جادتها ، وهذا لن يكون الا « **بالدين** » الذي يخلق« **الوازع الذاتي** » في الحاكم والمحكوم على السواء، وبذلك يتم تحقيق « **العلاقة السياسية والتكافلية** » المتبادلة بين الراعي والرعية ، وهو عين ما ذهب اليه ابن خلدون ، ابان بحثه في « **طبيعة السلطة** » حيث جعلها على

نوعين : أ ـ **سلطة شرع** ، ب ـ **سلطة مُلك وعصبية** ، وفضّل الأولى على الثانية ، بالنظر الى اختلاف « **طبيعة الوازع** » فهو في الأولى « **ذاتي** » ابتداءً ، وعن قناعة ورضا ، بينما هو في الثاني « **قهري** » خارجي » .

تجد هذا صريحاً في قول الامام الغزالي، مقرراً وظيفة الدولة الكبرى من « **حمل الناس على مراشدهم** »(٢٥) » وفي قوله :« **السياسة لاستصلاح الخَلق**»(٢٦) ويؤكد الامام الغزالي هذه « **الصلة** » التي يراها وثقى بين « **السياسه والدين** » من قِبَل أن « **السياسة** » **هي** « **الطريق الموصل الى سعادة الدنيا والآخرة معاً** » في قوله : « فَبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة »(٢٧) .

هذا ، ويؤكد هذه الصلة أيضا ، الامام « الماوردي » حيث يجعل « السياسة » **أداة لتدبير شؤون الأمة أفراداً وجماعات ، ولكن على أساس الدين** ، اذ يقول : « خلافة النبوءة، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا » أي بالدين، وقيّمه ، ومثُله العليا ، وقواعد العدل فيه ، على ما أسلفنا .

وكذلك ابن خلدون ، يرى ضرورة « **صياغة النفس البشرية** ، **على عين المثُل الإسلامية** » لتمكّن هذه « **السياسة** » من **أن تثمر ثمراتها المرجوة منها** ، من اسعاد الخلق ، وتحقيق رخائهم ، ورعاية مصالحهم، وابلاغهم مراتب العزة والسؤدد ، في الدنيا ، وهم ان لم يلتزموا بمبادىء الاسلام طوعاً ، فلا بد من الزامهم بها كرهاً ، **اذ ليس بعد الحق الا الضلال ، وهذا هو صريح قول ابن خلدون وهو بصدد توضيح « الوظيفة السياسية للدولة ، وغايتها** القصوى من هذه السياسة، حيث يقول ما نصه : « **حَمْل** » الناس على مقتضى النظر الشرعي ، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا به » كما أسلفنا .

اذا ثبت هذا ، فان « الدين » **هو الموجّه للسياسة ، وللمحكومين** المتصرّف عليهم بها ، فكانت « **السيادة** » **للشرع** لا لغيره ، وأنه **لا يتصور تحلل السياسة من قواعدها، وأحكامها** وهو ما أطلق عليه الامام الغزالي « **قوانين السياسة** »(٢٨) وكذلك ابن خلدون، فالاصطلاح واحد عندهما ، بمعناه وحرفيّته ! !

غير أن « **الأمة** » بكاملها ، **هي** صاحبة الحق في « **ممارسة** » **هذه** « **السيادة** » **عملا** ، لأن ما تشتمل عليه « السيادة » من القواعد ، والقوانين في شرع الله ورسوله ، هي المخاطبة به مباشرة ، بموجب النداءات الالهية ـ كما أسلفنا ـ تحقيقاً لمصالحها هي ، ولكن باعتبار أن « **الأمة** » **غير قادرة على النهوض باعباء تكاليف الدولة ووظائفها ، جاء الأمر الالهي بوجوب اختيار وتكوين « جماعة » او طائفة منها ، تتوفر فيها الصلاحية والكفاءة** ، لتقوم بتنفيذ ذلك **نيابة عنها** ، تجد هذا صريحاً **في قوله تعالى** : « ولتكن منكم أمّة يدعون الى **الخير** ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون(٢٩) » حتى اذا تصورنا ، أن بالامكان أن تنهض الأمة بفئاتها ، وطوائف أهل الصناعات والتجارات، والفلاحة ، وأرباب الوظائف العامة ، أن يباشروا هذه « السيادة » بأنفسهم **كان هذا**

هو الأصل ، كما بيَّنا ، لكنه متعذر ،وسيأتي مزيد بيان في تفسير هذه الآية الكريمة ، باعتبارها « أصلا » ينهض بسند « **السيادة**»الشرعي في الدولة ، نظرا ،**وممارسة** ٠

هذا ، ومما هو جدير بالملاحظة أيضاً ،هو : أن « **الواقعية السياسية** » عند الامام الغزالي ، على النحو الذي قدمنا في المقال السابق، تجدها هنا فيما يربط بين «السيادة» التي تعني « **هيمنة الشرع** » على الدولة ،والحاكم ، والمحكوم ، على السواء ، وهو ما يطلق عليه اليوم « **سيادة القانون** » أو « **المشروعية العليا** » في الدولة ، أقول تبدو « الواقعية السياسية » عند الامام الغزالي ،فيما يربط بين هذه « **السيادة** » بمعناها الذي قدمنا نظرياً ، وبين « السلطة العامة » التي يمارسها الرئيس الأعلى ، ومن **يُفوِّضُه** ممارستها من نوابه ، ووزرائه ،وموظفيه ،على اختلاف مراتبهم عملياً ، اذ يرى الامام الغزالي ـ وقد كان يعيش في عصر يمور بالفتن ، ويموج في الصراعات السياسية ، بل والدموية ، أن « **السياسة** » ـ وان كان من أولى وظائفها ، وضع النظام العام الآمر الذي يكفل القضاء على الفتن ، والفوضى، ليستتب الأمن ويستقيم أمر المعايش ، وتتحقق أسباب الرخاء ، والازدهار ، والتقدم ، برعاية « **مصالح الأمة** » ـ أقول : ان الامام الغزالي اذ يرى أن السياسة من أولى مهامها ذلك ، غير أنه ـ بواقعيته السياسية ـ يفترض أنه قد « **يعسُر** » عليها تحقيق ذلك كلّه ، دون « **قوة قاهرة** » **تتمثل في السلطان المطاع** الذي تتركز في يده « **وحدة السلطة** » ومن هنا ، نشأ ارتباط « السيادة » للدولة التي تنهض بالمشروعية العليا ، والأساس الشرعي المثبت لها ، أقول: نشأ ارتباطها **بالسلطة العامة**، مما يؤذن بالفرق الواضح ، بين « **السيادة** »وبين **السلطة العامة** » ـ مفهوماً ـ اذ **من المحتمل أن تنحرف السلطة العامة عن مقتضيات**« السيادة » **ودستورها عملا ـ كما ذكرنا** ـ وان كان من المفروض ، **أن قواعد**«**السيادة**»**ودستورها** ، **هو** « **السلطة العامة** » **في حالة الحركة والتنفيذ ، تجسد تعاليمها** » وذلكم ،هو منشأ حق رئاسة الدولة في طاعة الرعية التي قررها صريح قوله عز شأنه : « وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم » وهي طاعة مشروطة بعدم الانحراف عن قواعد« **المشروعية العليا** » **المهيمنة على التصرف السياسي العام ، وهو أيضا « منشأ مسئولية الحاكم الأعلى » بوصفه راعياً ، ومسئولا عن رعيته ، مسئولية بررت مشروعية ولايته العامة ! !**

فتلخص ، أن الفقه السياسي ـ وعند الامام الغزالي بوجه خاص ـ يرفع من شأن « **السياسة** » حتى بلغت ـ في تفكيره ـ مكانة بارزة مرموقة ، وعلى نحو لم تبلغه عند غيره من فلاسفة السياسة المسلمين ، غير أنه ـ في الوقت نفسه ـ يرى ، أن السياسة ـ في حد ذاتها ـ لا تملك « **القدرة** » على أداء مهامّها العظمى ، الا على أساس « **صياغة النفس الانسانية** » صياغة تُعين هذه السياسة على أن تؤتي ثمارها ، وذلك عن طريق التهذيب ، والتعليم ، والتربية ، وتنشئة « **المواطن الصالح** » وتوجيه الأمة بكاملها ، توجيهاً رشيداً يكفل لها تحصيل « التوعية » و « الاستقامة » لتلتزم جادتها ، وذلك لن يكون على الوجه الأمثل ، من التهيئة والاعداد ـ وهذا ما نبّه اليه ابن خلدون في صدد بيان مدى تأثير السياسة ، والزعماء ، والقادة في المجتمع ، مما سيأتي بيانه ـ أقول : لن يكون

الالتزام بالجادة على الوجه الأمثل والأكمل، الا بالقيم الانسانية ، والمثل العليا المستقرة في الدين الذي من شأنه ، خلق « الوازع الذاتي العقائدي » في الحاكم والمحكوم على السواء ، وبذلك تتم امكانية « التجاوب » بينهما ، تصرفاً سياسياً واعياً حكيماً من جانب الحاكم ، وتنفيذاً مخلصاً أميناً من جانب المحكوم ، وهو ما أطلق عليه القرآن الكريم والسنة : « **الطاعة** » **التي هي المظهر العملي الواقعي لهذا** « **التجاوب** » فيتم بالتالي تحقيق هذه « **العلاقة السياسية التكافلية المتبادلة** » **بين الراعي والرعية ، القائمة على أمرين:** « **التكليف والمسئولية** » وهو عين ما ذهب اليه ابن خلدون ، حين أخذ يبحث في « **طبيعة السلطة** » **فجعلها على** نوعين : « سلطة شرع » و « سلطة ملك » أو عصبية ، وفضّل الأولى على الثانية ، بالنظر الى اختلاف « طبيعة الوازع » فهو في الأولى « **ذاتي عقائدي نفسي تلقائي ابتداء** » **وعن قناعة ورضا** ، بينما هو في الثاني « **قهري خارجي** • »

ولا ريب ، أن **القهري يعدم الحرية** ، وقد يعتري هذا الوازع القهري الفساد ، ومن هنا ، تبدو الصلة الوثقى التي تربط « **السياسة بالدين** » ذلك ، لأن « الدين » بعقائده ، وشرائعه ــ في الواقع ــ هو الموجه للحاكم والمحكوم ، على السواء ، ومن هنا أيضاً ، كانت « **السيادة للشرع ، الكافل لخلق ذلك الوازع** » •

وعلى هذا ، فلا يتصور في « شريعة الاسلام » « سياسة » تتحلل من قواعد الدين، وأحكامه ، وسننه وغاياته ، لانهيار « ركن السيادة » في الدولة ، وهو ما أطلق عليه الامام الغزالي (٣٠) ، وابن خلدون(٣١) ، « **قوانين السياسة** » التي هي من مقتضيات هذه السيادة ، فالاصلاح واحد ، عندهما ، بمفهومه ، بل وبحرفيته (٣٢) ! •

ــ نجاح الساسة ، والزعماء ، والقادة، وأولي الفكر ، في تطوير المجتمع الى ما هو أفضل ، رهن بأن يكون المجتمع نفسه ، مهيئاً لذلك أولا •

على أن نجاح الحاكم الأعلى في سياسته، أو آثار جهوده المبذولة ، لن يتحقق في تغيير المجتمع ، وتطويره الى ما هو أفضل ، الا اذا كان هذا المجتمع نفسه « مهيئاً » ابتداء ، لتقبل توجيهات الساسة ، والقادة ، والزعماء ، وأولي الفكر فيه ، كما يقول ابن خلدون(٣٣) ، ومن هنا كان **وجوب صياغة المجتمع على عين المثل الاسلامية أولا » ذلك، لأن للمجتمع نفسه ــ في نظر ابن خلدون ــ دوراً هاماً في تطوير نفسه ، بارادته العامة الحرة التي تندمج فيها** « **الارادات الفردية الواعية** » وهذا هو عين ما اتجه اليه الامام ابن رشد أيضاً ، الذي ربط تحقيق عزة الأمة ، وسعادتها ، سياسياً واجتماعياً ، واقتصادياً ، وأخلاقياً بأمرين :

أولهما : التعاون في أوسع مدى ، في دائرة الخير العام المشترك •

ثانيهما : العمل الجاد من قبل الفرد **على تطوير نفسه ، ثقافياً وعلمياً ، وخلقياً، واجتماعياً ، وسياسياً ، وتربوياً ، كي تتلاقى هذه الارادات الفردية ، وتكوّن الارادة العامة للأمة في التغيير** ، مصداقاً لقوله تعالى : « **ان الله لا يغيّر ما بقوم، حتى يغيّروا ما بأنفسهم** » •

والخطاب العام يتضمن ارادة تعميم الحكم بما يشمل الأمة من حيث هي أمة ، كما يمكن أن يتجه الى الأفراد كأفراد ، وأيا ما كان ، فارادة الشارع لكل منهما ، مما يحتمله الخطاب العام ، وبذلك تتلاقى **ايجابية الفرد، وايجابية الدولة** ، لاحداث هذا التطوير ، وسيأتي تفصيل" في هذا الموضوع في مقامه .

هذا ، وقلنا : ان « **الأمة** » وان كانت هي الموكول اليها أصلا « **ممارسة** » مقتضيات « السيادة » عملا ، اذ هي المخاطبة بقواعدها، ومبادئها ، أصالة ، تحقيقاً لمصالحها هي ، غير أن ذلك في حكم الاستحالة ، اذ هي غير متفرغة لذلك ، ولا قادرة على النهوض بأعباء تكاليف ومسئوليات الدولة ، ووظائفها العامة ، وهذه « **واقعية سياسية** » لا نزاع فيها ، مشتقة من تعاليم الكتاب العزيز ، بوجوب **اختيار وتكوين** « **جماعة** » **أو** «**طائفة** » **من الأمة** ، وسماها « **أمة** » متولدة أو مختارة من الأولى ، وتتسم بخصائصها ، وهي مكلفة بعين تكاليفها ، ومتجهة الى « **غاية واحدة** » **بحيث تتعصم من التنكب ، والافتراق ، والتنازع** ، وبذلك ، تتوافر فيها «**الصلاحية**» **و** « **الكفاءة** » أو ينبغي أن تكون كذلك .

ـ السيادة ـ نظرياً ـ هي « التشريع »، لأنه المهيمن ، وممارسة مقتضيات هذه السيادة عملا وواقعاً ، هي « السلطة العامة » التي استقرت في الاسلام ، حقا للأمة .

تجد هذا صريحاً في مثل قوله تعالى : « **ولتكن منكم أمة" ، يدعون الى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون** » **فالهيمنة للشرع ، لأن الشرع ليس الا أمراً بالمعروف ، ونهياً عن المنكر ، وهو المقصود بالسيادة ، نظريا ، وأن** « **ممارستها** » **من قبل الأمة ، أو ممن ينوب عنها ، عملياً** ، هي ما يطلق عليه « **السيادة العملية** » **أو** « **السلطة** » **لما قدمنا ، من أن الأمة مخاطبة بقواعدها ، ومثلها ، وأحكامها ، على وجه الأصالة ، بقصد التنفيذ والممارسة، ولأن المصلحة في ذلك عائدة اليها مباشرة ،** ونعني بها ، « **المصلحة العامة** » وهو المعنى الذي تؤصله أيضاً ، القاعدة الذهبية التي مؤداها : « أن تصرف" الامام على الرعية ، منوط" بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية ، وهي « مصلحة الأمة » كافة ، **وان رعاية المصلحة العامة قد غدت هي أساس مشروعية الولاية .**

وأشرنا كذلك ، الى أن هذه « **المصلحة العامة** » **شاملة بوجوهها المختلفة ، كافة مناحي الحياة الانسانية ، ماديا ومعنوياً ، اقتصادياً ، واجتماعيا ، وثقافيا ، وسياسيا ، وعسكريا ، ودينياً ، وعلميا ، وأخلاقيا** ، دون فصل ، أو اجتزاء ، تجد هذا مجملا في قوله تعالى : « **يدعون الى الخير** » ولا ريب أن الدعوة الى الخير ، **تستلزم أو تتضمن الدعوة الى « تحقيق وجوه الخير ، والمصالح ، كافة** ـ كما أسلفنا ـ والا ما كان لهذه الدعوة من معنى ، اذ لا ينفع تكلم" بحق لا نفاذ له .

هذا وعرف' القرآن الكريم قاض باطلاق « الخير » على المصالح المعتبرة ، **وهي لا تحصى كثرة** ، فكانت « الدولة » مكلفة بتحقيق كافة وجوه الخير والمصالح على اختلاف طبائعها وأنواعها ، وبذلك تبدو « الدولة » «**ايجابية**» **في شرعة الاسلام ، لتعدد**

وظائفها ، وعموم تكاليفها ، على النحو الذي قدمنـا ، ولا ريب ، ان « **ايجابية** » هــذه الدولة ، تفوق اعباء الدولة الحديثة في كثير من الوجوه !٠

على أن « **الدولة الحديثة** » لم تكن لتبلغ هذا المستوى من « **الايجابية** » الذي بلغتـه اليوم ، الا في هذا القرن ، وقبل ذلك ، كانت « **مجرد دولة حارسة** » ـ كما هــو معلوم ـ يغلب عليها « **الطابع السلبي** » في حـين أن « **الدولة** » ـ **في** الفقه السياسي الاسلامي ـ ذات « **طابــع ايجابي** » بعيد المدى ، متعدد النواحي ، بما يشمــل كافة مرافق الحيــاة الانسانيــة ، حتى ما كان منهـا **عقائديا ، وعباديا ، وأخلاقيا** ، كما يشمل المصالــح الأخروية ، مما لا يدخل في حيز مهمات الدولة وخصائصها في العصر الحديث ، **وذلك ثمرة عدم الفصل بين السياسة والدين !٠**

على أن « **الواقعية السياسية** » ـ في الفقه السياسي الاسلامي بوجه عام ـ لا تقف عنـد الحد الذي أشرنا اليه ، بل ترى هذه « **الواقعية** » تبلغ مدى أوسع وأعمق ، حيث تتجلى في ربط « **السيادة** » **بالسلطة العامة** « **المؤيدة بوسائل الاكراه المادي** » تلك السلطة التي يمارسها الرئيس الأعلى فعلا ، أو من يفوض اليهم أمر ممارستها من وزرائه ، وموظفيه ، وهو ما تناوله الامام الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون ، وغيرهم من فقهاء السياسة المسلمين ، بتعليل الربط المحكم القائم بينهما ، مــن الوجهة النفسية ، والاجتماعية ، والسياسية الواقعية ، وهو ما أشرنا اليه في المقال السابق ٠

وأيضاً ، قد بيّنا آنفاً ، أن « **السيادة** » اذ تعني « **هيمنــة الشرع** » **علــى التصرف السياسي العام** » وهو ما يطلق عليــه اليوم « **المشروعية العليا** » أو « **سيادة القانون** » مما يجعل ، « الدولة » ـ في الفقه السياسي الاسلامي ـ « **دولة القانون** » أو « **الدولــة الدستورية** » فان تحقيق « **غايــات الدولة** » ومقاصدها الأساسية في الاصلاح العالمــي ، **لن يتم الا بالتطبيق والتنفيذ** ، ومــن هنــا رأينا الامام الغزالي ـ وقد كان يعيش في عصر يمور بالفتن المظلمــة ، ويموج في الدسائس والمؤامرات ، وفي الصراعــات السياسيــة ، والدموية ـ رأيناه يجعل من أولى الوظائف السياسية « **مراعاة الواقع** » لمعالجته ، فأوجب وضع نظام عام آمر ملزم يكفل القضاء على الفساد ، والفتن ، والفوضى ، **اذ لا معنى للدولة اذا كان مجتمعها تسوده الانشقاقات ، ومنازع الأهواء الخاصة ، بل وليس جديراً بالمجتمع ان يوصف بكونــه** « **سياسياً** » **اذا كانت تتعاوره مثل تلك العاهات ، بل الطامات الكبرى ، ولهذا ، كان الغزالي ، يؤكد دائما** على أن « **الدولة** » **شرط أساسي لقيام المجتمع السياسي ، بل لا قيــام لمجتمع سياسي ـ في نظره ـ الا في ظل** « **دولة** » **لأن ذلــك مما تقضي به طبائع الأشياء ٠**

وتأسيساً على هذا النظر الأصولي ، رأينا الامام الغزالي من « **الواقعية** » بحيث **جعل** « **السلطان القاهر المطاع ضروريا لاقامة نظام الدنيا والدين معا ، اذ** « **الواقــــع السياسي** » **يقتضي ذلك ٠**

ينبغي التمييز بين «السيادة» التي تعني المشروعية العليا في الدولة ، وبين « السلطة العامة » في حالة الحركة والتنفيذ ٠

وتفسير هذا ، أن السياسة ـ في حدذاتها ـ غالباً ما **تعجز عن تطبيق قواعد السيادة ، ودستور النظام العام الآمر ، دون« قوة قاهرة متركزة في يد السلطان المطاع ، بما يحقق وحدة السلطة المركزية » في الدولة، والواقع ، ان الدول متفاوتة من حيث نسبة هذا التطبيق ٠**

هذا ، ويرى الامام الغزالي ، بواقعيته السياسية أيضاً ، أن ثمة فرقاً واضحاً بين « **السيادة** » أو « **المشروعية العليا** » في الدولة ، وبين السلطة العامة ـ كما أسلفنا ـ اذ من المشاهد واقعاً ، أن « **السلطة العامة** » قد تنحرف عن مقتضيات السيادة ، والمشروعية ، وان كان من المفروض ، أن « **السلطة العامة» في حالة الحركة والتنفيذ ، تجسد «المشروعية»** و « **مقتضيات السيادة**» وحينئذ يتم«**التطابق**» بينهما ، ولكنهما ـ على التحقيق ـ ليستا شيئاً واحداً ، وحين يتم هذا التطابق ، يمكن أن يفسَّر سرُّ قوله تعالى : « وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » اذ تراها«**طاعة**»مشروطة بعدم الانحراف عن طاعة الله تعالى في تطبيق كامل شرعه ، وطاعة رسوله في تنفيذ أحكام سنته ، ولا نقصد بالسيادة ، والمشروعية العليا ، الا هذا ، لأنها هي « المهيمنة » على التصرف السياسي العام ، على ما بينّا ٠

بعد هذه الخلاصة الموجزة نوالي البحث في هذا الموضوع الهام فنقول :

أ ـ الامام الغزالي اذ يؤكد ضرورة «السلطة العامة المركزية الموحدة للدولة ، أو كما يعبِّر هو عن ذلك بقوله : « السلطان القاهر » الذي يتمثل في « السلطان المطاع» يبين منشأ هذه السلطة ، ويفسره بأن « السيادة » تعني ـ كما قلنا ـ « هيمنة الشرع » فعلاً ـ قواعدَ واحكاماً ، بل ونظاماً عاماً آمراً ـ وتلقي بالمسئولية السياسية الكبرى على عاتق الدولة عن تنفيذ هذا التكليف ،وتطبيق هذا النظام العام ، ولو بالاكراه المادي ، والا فلن يكون «المجتمع سياسياً » ـ كما أسلفنا ـ ولن تتحقق فيه أهداف الدولة ، ولا ينتظم الأمر فيها بحال ٠

ومن هنا كانت هذه « المسئولية » عن واجبات الدولة ووظائفها ، هي ، منشأ « السلطة العامة » و « القوة القاهرة »شرعاً ـ كما قدمنا ـ **لأن القهر » بالحق ، ولاقامة العدل والاشراف عليه ، وبث روح الأمن في نفوس أفراد الأمة ، واستتباب أسبابه ، بل وضع الدولة والأمة في « ظروف » من شأنها أن تجعل تحقيق مقتضيات العدل ،** والمصلحة العامة ، والرخاء والسعادة ، أمراً ممكناً ، أقول : ان كل أولئك واجب شرعي عام ، بمقتضى تلك « **المسؤولية العامة** »التي أكدها الحديث الشريف المشهور ، من قوله ﷺ : « كلكم راعٍ ، وكلكم مسئول عن رعيته ، **والامام راع ، ومسئول عن رعيته** ٠٠٠ الحديث » فترى الحديث قد أرسى « قواعد المسئولية المشتركة المتبادلة أولاً »

تحقيقا للتكافل السياسي الملزم ، بين الراعي والرعية ، ثم التفت الى من بيده « مقاليد الحكم بوجه خاص » فأناط به « المسئولية السياسية العامة » عن مهام الدولة ،ومصالح الأمة ، فالقى بهذه المسئولية على كاهله هو ، بصريح النص ، فكان هذا هو « منشأ » تركيز « السلطة العامة » في يده ، ليتمكن بالتالي من الأداء، ولكنها « مسئولية ، وسلطة، وقوة قاهرة » « يحدد أبعادها قواعد العدل والانصاف » وهو ملحظ كل من الامام الماوردي، والعلامة ابن خلدون ، وبيان ذلك :

يقول الامام الغزالي في بيان « منشأ السلطة العامة » وماتستلزم من «القوة القاهرة» التي يمارسها الامام ، تحقيقاً للردع ، مانصه: « ان الدنيا والأمن على الأنفس ،والأموال ، لا ينتظم الا بسلطان مطاع ، وتشهد لذلك مشاهدة أوقات الفتن ، بموت السلاطين والأئمة ، وان ذلك لو دام ، ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع ، دام الهرج ، وعم السيف ، وشمل القحط ، وهلكت المواشي ،وبطلت الصناعات ، وكان كل من غلب سلب(٣٤) » •

هذا ، ويقرر الامام الغزالي « منشأ السلطة العامة » وضرورتها بعبارة أوضح ، اذ يقول في كتابه الأحياء : وخلق الدنيا زاداً للمعاد ، ليتناول منها ما يصلح للتزود، فلو تناولوها بالعدل ، لانقطعت الخصومات، وتعطل الفقهاء ، ولكن تناولوها بالشهوات، فتولدت الخصومات ، فمست الحاجة الى « سلطان » يسوسهم ، واحتاج السلطان الى قانون يسوسهم(٣٥) به » وبذلك اجتمع القانون السياسي ، والسلطة الرادعة ، وهذا يفسر لنا أيضاً نشأة الدولة عقلا •

أما الامام الماوردي ، فينص على ذلك بعبارة جلية ، اذ يقول في صدد تحديده للقواعد التي تصلح بها الدنيا (الدولة) : « وأما القاعدة الثانية : فهي : «سلطان قاهر» تتألف برهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة ، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة ، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية(٣٦) » ثم ترى « الماوردي » يفسر ذلك تفسيراً نفسياً (سيكولوجياً) اذ يقول :لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة، على ما آثروه ، والقهر لمن عاندوه ، ما لاينفكون عنه ، الا بمانع قوي ، ورادع ملي(٣٧) » هذا فضلا عن الأدلة من القرآن والسنة الناهضة بوجوب اقامة الدولة •

هذا ، ويفسر العلامة ابن خلدون بدوره ، منشأ السلطة العامة ، وما تنطوي عليه من « قوة قاهرة » بأن الانسان مدني أو اجتماعي بطبيعته، ومن طبيعة هذا الاجتماع، نشأت ضرورة وجود « الوازع القهري للبشر» وهو « القوة الغالبة » التي تمنع التغالب بين آحاد الناس ، اذ يقول ما نصه : « ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر ، كما قررنا وتم عمران العالم بهم ، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم »(٣٨) •

وهذا من أعظم مسئوليات السلطة العامة التي قررها الاسلام ، تساوقاً مع طبائع الأشياء •

على أن العلامة ابن خلدون ، يحدد أبعاد هذه « **المسئولية**» **وينعى على** «**السلطة**» ذات « **القوة الغاشمة** » التي تتخطى هذه الحدود، وتتعداها ، اذ يقول ما نصه : « وكذا المُلك، لمّا ذمّه الشارع، لم يذمّ منه **الغلَب بالحق،وقهر الكافة على الدين ، ومراعاة المصالح ، وانما ذمّه ، لما فيه من التغلب بالباطل**(٤) »**وهذا تقرير لما كنا قد أشرنا اليه سابقاً ، من أن « القوة » في الاسلام مقيدة بالبينات** ،من قوله تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد » ٠

هذا ، وتتجلى منطقية العلامة ابن خلدون في أساس هذا التمييز الذي يحدد أبعاد هذه « المسئولية السياسية » وما نشأ عنها من « السلطة العامة » وما تشتمل عليه من **وسائل الاكراه المادي** ، أقول، تتبدى منطقيته في ربطه بين أساس هذا التمييز ، وأبعاد المسئولية من جهة ، وبين تحديده لوظيفة القائم بها من جهة أخرى ، وذلك حين حددها **بقوله : « حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي**(٣٩) وهو نظر قائم على الحق والعدل، بلا مراء ٠٠ ولا يخفى ما في كلمة « **الحمل** » من الاكراه على الالتزام بجادة الاستقامة وعلى سَمت الحق والعدل ، وعلى ارادة التغيير لما هو أفضل وأرقى انسانياً ٠

على أن هذا يقتضينا أن نبحث في أمرين نراهما على جانب عظيم من الخطورة والأهمية :

أولهما : قواعد العدل والانصاف التي تحدد أبعاد « **المسئولية العامة** » في ممارسة **السلطة في الفكر السياسي** عند الامام الغزالي ٠

الثاني : « **قوانين السياسة** » في الفقه السياسي الاسلامي ، بوجه عام ، والفقه السياسي عند الامام الغزالي بوجه خاص ، وذلك ما نتناوله فيما يلي :

ب ـ أهم قواعد العدل والانصاف التي تحدد أبعاد « المسئولية العامة » في الدولة ، وتقيد ما نشأ عنها من حق ممارسة «السلطة» وما تستلزمها من « القوة القاهرة » وننوه بوجه خاص ، بقواعد العدل ، في رعاية الخلق، وتقديم ما يحتاجون اليه من خدمات وحوائج ومصالح، أي توفيه مطالب الجانب الاجتماعي للأمة ، فضلاً عن الجانب الأمني ،والاقتصادي، والسياسي ، وسائر جوانب الحياة الانسانية الكاملة ٠

هذا ، والجانب الاجتماعي ، قوامه « **الحقوق** » التي قررها الشرع للافراد من **توفير الغذاء ، والكساء ، والسكن ، والعمل، للقادرين عليه ، وهذه هي التي يطلق عليها** اليوم «**الحقوق الجديدة**» بما يؤمّن للأمة وأفرادها جانبها الاجتماعي ، فرعاً عن «**مبدأ التكافل المتبادل والملزم ، بين الراعي والرعية**» وأن أداء هذه « **الحقوق** » لأربابها « **مسئولية كبرى** » في عنق الرئيس الأعلى ، ويعتبر هذا « الأداء » فرعاً من « **الايمان** » **الحق** ، وهكذا تدخل فاعلية « **العقيدة** » **في الاسلام ، في نظامه السياسي ، عاملا ذا أثر فعّال في حمل رئيسها على أداء واجباته ، والوفاء بمسئولياته** (٤٠) ، فضلا عن أنها **جزء تكويني من** مفهوم العدل والانصاف في حال **التنفيذ والتطبيق واقعاً وعملا ، ولو بالقوة القاهرة** ٠

ذلك ما جاء في كتاب الامام الغزالي : « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » في صدد بيانه لقواعد العدل والانصاف التي يقوم على أساسها التصرف السياسي العام على الأمة ، وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي ما نصه: « أن يبادر الى **قضاء حاجات المحتاجين ، والا يزدري أرباب الحوائج ، ووقوفهم ببابه ،فتحقير انتظار ارباب الحوائج ، من أخطر الأخطار**(٤١) » ٠

هذا ، وباطلاق « الحوائج » وتعميمها ـ كما ترى ـ تشمل « الحقوق الاجتماعية » أولياً ، من تأمين الغذاء ، والكساء ، والسكن، والعمل ، كما تشمل غيرها ، وهو ضرب من التكافل الاجتماعي الملزم ، بين الراعي والرعية(٤٢) ، كما أشرنا ٠

وعلى هذا ، تبدّى لك أن هذا الوفاء بالحاجات الضرورية لأربابها ، ليس أمراً اختيارياً ، متروكاً تنفيذه للمروءات ،وسخاء النفوس الزكية ، بل هو واجب حتمي من صميم مسئوليات الدولة ، تنفذه بسلطانها القاهر ، اذ هو مما تقتضيه قواعد العدل والانصاف ، وهذه لا خيرة فيها ، لا للدولة ،ولا للمكلفين ، بل هو ـ كما بيّنا ـ مما يوجبه مبدأ التكافل الاجتماعي الملزم في الاسلام بين الراعي والرعية ، **وكل مبدأ من** مبادىء العدل ، واجب تنفيذه شرعاً ، طوعاً أو **كرهاً بسلطان الدولة ، لأنه حق** من حقوق الله تعالى التي لا يجوز اهمالها ، ولا التهاون في أمر تنفيذها ، والا كان الظلم وهضم الحقوق ! وهو محرم في الاسلام قطعاً ٠

جـ ـ من اهم قواعد العدل والانصاف ـ في نظر الغزالي ـ ان« يعرف الامام قدر الولاية العامة ، وما لها من خطر » ويعني بذلك ، ان يدرك الرئيس الأعلى حقيقة مسئولية هذه الولاية ، وأبعادها ، ووظائفها، وما يطلب اليه من تحقيق مقاصدها ، اذ تطبيق العدل فرع عن تفهم مضمونه ، ووسائل واجراءات تنفيذه ٠

ومفاد هذا ، أن تطبيق « العدل » ينبغي أن يكون عن ادراك وتفهم عميق لأبعاده، وللمسالك والنظم المفضية اليه ، من راعى ذلك فقد وُفّق الى اجتناء ثمراته ، اذ لا ثمرة تُجنى دون تنفيذ واع حكيم ، وسياسة رشيدة، وباجتناء الثمرة تتحقق السعادة والعزة والسيادة ، ولذا كانت « **الولاية العامة** »**نعمة كبرى**(٤٣) **على القائم بحقها ، فضلاً عن الأمة ، لعظم المهام التي يضطلع بها** ، وتغدو على النقيض من ذلك تماماً بالنسبة الى من قصّر بحقها ، **لأنها تفضي** الى « **الشقاوة** » **وهي شقاوة بالغة ، لأنها تالية لمرتبة الكفر بالله تعالى**(٤٤) ، ولذا كان الامام العادل على يمين الرحمن يوم القيامة !٠

هذا ، وقد أشاد النبي ﷺ بجليل خطرها، اذ يقول : « **عدل السلطان يوماً ،أفضل من عبادة سبعين سنة**(٤٥) » ٠

د ـ مسئولية الامام عن نوابه ووزرائه، وموظفيه ـ على اختلاف مراتبهم ،وتسلسلهم الهرمي ـ هي عين مسئوليته عن تصرفه المباشر ، فيما يتعلق بدفع الظلم ، لأن دفع الظلم، احقاق للحق ، وازهاق للباطل ، وتطبيق لمقتضى العدل والانصاف في أوسع مدى ،

ومفهوم العدل لا يتجزأ ، وكذلك ما يقابله من الظلم ، وظلم احد من مرؤوسيه، هو منسوب اليه ، شرعاً ، كأنه هو الذي باشره ، ولأنه الآمر والموكّل •

يقول الامام الغزالي ، مقرراً هـــذه « المسئولية » المباشرة ، **وغير المباشرة ، فيما نصه : وعلى الامام ألا يقنع بدفع الظلم فيما يتصل بنفسه ، بل ينبغي أن يحول كذلك بين عماله ونوابه وأصحابه ، وبين اقتراف الظلم**(٤٦) » •

وعلى هذا ، فلا يتحقق عدل السلطان كمَلا ، ولا يفي بمسئولياته حقاً ، الا بعدله هو ، أولا ، وبعدل عمّاله أيضاً ، سواء بسواء، **غير أنه مسئول عن ذلك كله •**

ونحن نرى ، أن في هذا ايماء ، الى أن « ظلم السلطان » يحمل عمالَه على الجرأة على اقتراف الظلم أيضاً ، ومن هنا ، كان صلاح السلطان وعدله ، ينعكس أثره على سائر عُمّاله ونوابه ، وموظفيه ، كما ينعكس آخر الأمر ، على الأمـة كافة ، **فهو الأصل** المدبّر ، والعقل المفكر ، **والقائم على الأمر كلّه ، بما يصلحه ، وينفذ قواعد العدل فيه!**

هـ ـ العلامة ابن خلدون ، يرى ، أنه لا يجوز المبالغة فيما للقـادة ، والزعماء ، والمفكرين ، والساسة ، من أثر في مجتمعاتهم، بمقولة أنه العامل الأساسي في تطوير المجتمع، باطلاق ، بل لا بد أن يكون المجتمع نفسه مهيئاً أولا لقبول مبادىء العدل والانصاف ، وسائر المثل الانسانية العليا ، ـ كما بينا ـ

هذا ما أكده العلامة ابن خلدون ، والغزالي والماوردي ، أيضاً ، من ضرورة التوجيه، والتعليم ، والارشاد ، والتوعية ، والتهذيب ، والتربية أولا ، لترقى الأمة الى المستوى الذي من شأنه أن يحقق التجاوب بين الراعي والرعية ، **وذلك بصياغة نفوسهم على عين المثُل والفضائل الاسلامية** ، كما أشرنا •

ويترتب على هذا ـ في نظر ابن خلدون بوجـــه خاص ـ أن نجاح ولي الأمر ، أو الساسة ، أو الزعماء ، والقادة ، وحتى الرسل والأنبياء ، وأنه لم يكن ما أصابوا من حظ فيه، وفي تغيير المجتمع وتطويره ، الا يوم أن ارتقى الى المستوى الذي أهّله لذلك ، ولتبنّي وقبول « حقائـق الدعوات » وفلسفتهـا ، وأصولها ومراميها، ابان ظهورهم على المسرح التاريخي ، ولعل هذا يفسّر لنا أيضاً ، مالاقى الرسول الأعظم ﷺ **من مشاق جسام** ، بل وما عانى مـن كروب الحياة ، وأهوال الصراع العاتي ، في هذا السبيل ، في مكة أولا، فالمجتمع نفســه ـ على رأي ابن خلدون ـ **له الـدور الأول في تحقيق هـذا النجاح** ، على الرغم مما للقادة، والزعماء ، والرؤساء، والمفكرين والفلاسفة ، **من أثر لا يستهان به في شئون التطور** ، مصداقا لقوله تعالى : « **ان الله لا يغيـّـر مـا بقـوم حتـى يغيـّـروا ما بأنفسهم** »(٤٧) هذا النص القرآني الصريح يقرر « **سنة التغيير** » وانها منوطة «**بالارادة العامة** » للشعب أو للأمة التي تندمج فيهـا « **ارادات أفرادها** » عن وعي وبصيرة ، وان تغييرها وتطويرها الى أفضل أو أسوأ ، رهن بارادتها هي التي تأتي ارادة الله تعالى على وفقها ، كما هو صريح النص ، والخطاب فيه موجّه الى الأمة كافة ، لا الى رئيسها خاصة •

و ـ ممارسة الشدة والعنف في تنفيذ الشرائع ، والقوانين ، أو في التصرف السياسي العام على الأمة ، من أقبح صور الظلم ، اذا كان يتم تنفيذها أو ممارستها بما دون ذلك، من الرفق(١) ، واللين ، اشارة الى أن «السياسة » ليست استطالة ، ولا تجبرا ، ولا ارهاقا للمواطنين ، ولا استذلالا لهم ، ولاتقويضا لبنى معنوياتهم ، بل « الكرامة الانسانية » هي أساس ممارسة السياسة ،ومنطلقها ، ما لم يكن ثمة سبيل الى تنفيذ الحق والعدل الا باهدارها ، وذلك حين يسقط المكلف عصمته ، وكرامته ، باختياره ، ومحض ارادته ٠

تلك قاعدة عامة من قواعد الامام الغزالي في السياسة الرشيدة المنصفة التي ينبغي أن تلتزم ، عصمة للحرمات ، وصيانة للكرامة الآدمية ، واجتثاثاً لأصول الاستكبار ، والاستعلاء ، والتجبر ، والاستطالة ، في الأرض ، والظلم هنا في « **الوسيلة** » المتخذة ، **وممارستها ـ كما ترى ـ** ولو كانت لاحقاق الحق ، واقامة العدل ، مما ينبىء عن أن « **الوسيلة » لا تقل من حيث الرعاية عن غايتها** ، وهذا على النقيض مما رأينا في فلسفة رواد الفكر السياسي الحديث ، وفي مقدمتهم ، ميكيافيلي ، من أن « الغاية تبرر الوسيلة » بل لا بد أن يكون كل من الواسطة والغاية ، في ميزان العدل ، والفضيلة ،سواء، **اذ العدل لا يتجزأ بالنسبة الى أي منهما** ،وكذلك الظلم ، وفي هذا المعنى **يقول الامام الغزالي** : « **ينبغي** أن ينفذ السلطان أموره بالرفق ، والا يلجأ الى الشدة والعنف في كل أمر يستطيع تحقيقه عن هذا الطريق ، فلقد دعا ﷺ فقال : « اللهم الطف بكل وال يلطف برعيته ، واعف عن كل وال يعفو عن رعيته»(٤٩) وهذا من أروع ما عرف في قواعد السياسة والحكم في العالم ، فيما أعلمه !! ٠

ز ـ الامام الغزالي يشتق « معياراً نفسياً أو روحياً من تعاليم النبوة ، ويقيمه قاعدة عامة للعدل والانصاف ، وهو ـ فيما نرى ـ أصدق معيار وادقه ، وأقربه صلة بالعقيدة، ذلكم هو : أن على الحاكم أن ينصف الناس في كل قضية تعرض عليه ، كما يجب هو نفسه أن يحكم عليه بالانصاف والعدل ،فيما لو كان واحداً من الرعية ، وفي كل قضية تتعلق به ، وكان الحاكم غيره(٥٠) » ٠

هذا ، والأصل النبوي الذي اشتق منه هذا « المعيار » هو قوله ﷺ : « **لا يؤمن أحدكم حتى يحب لاخيه ، ما يحب لنفسه** » وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي ما نصه : **« في كل واقعة تصل اليك ، وتعرض عليك، تغدو أنك واحد من جملة الرعية ، وان الوالي سواك ، فكما لا ترضاه لنفسك ،لا ترضى به لأحد من المسلمين ، وان رضيت لهم ما لا ترضاه لنفسك ، فقد خنت رعيتك، وغششت أهل ولايتك(٥١) ٠ »**

ولا ريب ، أن « الخيانة والغش » كليهما ، ضرب من « الظلم » الذي يجب اجتنابه ، والا سقطت مشروعية ولايته ، بسقوط « الغاية » التي من أجلها شرعت ، وللقاعدة المحكمة التي مؤداها « **كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده ، باطل** » وهذا أصل عتيد في سياسة التشريع ٠

فتلخص ، أن « الفكر السياسي » في الاسلام ، ينبثق أساساً من مبدأ « **وحدة الدين والدنيا** » وأن نظام الدين ـ كمايقول الامام الغزالي ـ **لا يتم الا بنظام الدنيا** ، أو قل ـ ان شئت ـ « **وحدة الدين والسياسة** » وهو ما أشار اليه الامام الماوردي بقوله : « **خلافة النبوة ، في حراسة الدين** ، وسياسة الدنيا » أي سياسة الدنيا به ، وهو عين ما اتجه اليه ابن خلدون ، متأثراً بهذا التعريف الجامع ، حيث يقول : « **حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي وسياسة الدنيا به** » **وهي مفاهيم جد متقاربة ، تؤكد** المعنى الذي أصّلنا من أن السياسة ـ بما هي نُظُم ، وقوانين واجراءات مفيئّة بأهداف مرسومة معينة ، تدعمها « سلطة الدولة » ـ قد شرعت « **أداة** » من شأنها أن توصل الى تحقيق « السيادة » عملا ، وتنمّي البُنى المعنوية للأمة ، أفراداً ، وجماعات ، وشعوباً ، وأمماً ، تحقيقاً للعزة والمنعة ، والازدهار ، والتقدم ، بكافة وجوهه ، والى الفوز بنعيم الآخرة ، اذ لا فصل بين الدنيا ، الآخرة ، ومن هنا كانت « السياسة » توأماً للدين ، **هو يوجهها ، وهي تصونه ، وتحقق أهدافه** ، فكان طبيعياً ومنطقياً ، أن يقرر الامام الغزالي ـ بواقعيته السياسية ـ أن لا قيام لنظام أيٍ منهما ، الا بالآخر(٥٢) ، على ما بيّنا ·

لا تجد الامام الغزالي ـ على الرغم من نزعته الصوفية ـ يحتقر الدنيا ، ليرفع من شأن الأخرة ، بل تراه يؤكد ، ان كلاً منهما توأم للآخر ، فلا يتم الظفر بسعادتيهما ، الا بتعاضد نظاميهما ، بل سعادة الآخرة ، متوقفة على الحرص على انتظام أمور السياسة في الدولة أولا ، اذ لا قيام للدين الا بها ، بحيث ارتبطا ارتباطاً عضوياً وثيقاً جعل الفكر السياسي كله ، يتمحور على هذا الأصل المستقر في فلسفة الاسلام السياسية ·

هذا ، وأشرنا الى وجه هذا الارتباط العضوي ، وقلنا : ان « **التوجيه** » و« **التوعية** » بل « **صياغة النفس الانسانية ، على عين المثل والقيم الاسلامية** » هي التي تعين « السياسة » على أداء مهام الدولة ، ووظائفها ، في تغيير المجتمع وتطويره الى ما هو أفضل ، وبصورة مستمرة ، وهذا هو « **التقدم** » واقعاً وعملا ، بل والعمل على الارتقاء به الى ما هو أسمى انسانياً ، **كيلا يختل « التوازن » بين التقدم المادي ، والرقي الانساني** ، على ما هو مشاهد في بعض الدول ، من قطعها أشواطاً بعيدة المدى في مضمار الاختراع ، والتقنية ، ولكنها غير متقدمة في ميدان « الحضارة الانسانية » والا فما سر ما تعاني منه الدول النامية من ظاهرة الاستعمار والهيمنة الدولية ، وما خلّفت لنا من الظلم ، والقهر ، والاستلاب ، وهضم حقوق الشعوب المستضعفة في الأرض ، وحرمانها حقها في تقرير مصيرها ، وما أمر « **الصهيونية** » وبلائها ، وشرور من يظاهرها ، عنا ببعيد ، وليس بخاف ، أن سبب ذلك كله ، هو غياب « **القيم الانسانية** » و « **المثل العليا** » من الحق ، والعدل ، والمساواة في الاعتبار الانساني ، والحرية ، أقول : غيابها عن ميدان السياسة الدولية ، بلا مراء ، وهذا على النقيض مما تقتضيه أصول الفلسفة السياسية في الاسلام ، كما بينا · وتفسير ذلك ـ من وجهة نظر الفلسفة السياسية في الاسلام ـ أن « الحضارة » ـ والسياسة أبهى معارضها ـ ليست مجرد تقدم مادي أو تقني ، يُطّرح معه جانب النفس الانسانية التي هي مبعث كل تقدم انساني حقيقي ، أو تهمل مقتضيات الروح ، أو أصول الفضائل ، على النحو الذي

بيّنا لك من فلسفة السياسة عند روادالفكرالسياسي الحديث ، بل رأينا فلاسفة السياسة المسلمين ـ وفي مقدمتهم الامـام الغزالي ،والماوردي ، وابن خلدون ، وغيرهم ـ يفسرون وجه هذا الارتباط ، بأن « الدين » وفضائله،ومثُله ، وغاياته الانسانية البعيدة ، يمتاز، ـمن حيث قوةفاعليته فيالنفس ـالانسانية ـ ، بخلق الوازع الذاتي التلقائي الطوعي الذي قوامه الاقتناع العقلي ، والتأثر الوجداني، والاطمئنان القلبي ، اذا صح في المرء عنصر الاعتقاد المستقر في أعماق النفس الانسانية، **بما ينهض به من « البراهين » التي جعلت منه « عقيدة » موضوعية المفهوم ، انسانيةالأبعاد ، ايجابيـة الدوافـع والمقتضيات ، شمولية الحكم والهيمنة »** فكانت لذلك معيناًللفضائل لا ينضب ، ومشرقاً للرشدالسياسي، في تحقيق العدل والصالح العام .

وعلى هذا ، كان « الدين » بمعاقده ،ومثُله ، وتوجيهاته ، وبواعثه ، وتشريعاته التي تقوم على العدل ، والمصلحة ،والمنطق، هو المأمل الفعال في « تهيئة المجتمع » لتقبل آراء فلاسفة السياسة ، والمفكرين ،والمجتهدين ، والعلماء ، والحكام بالعدل من المسلمين، وما يصدرون عنه من توجيـه ، أو الزام ،لتطوير المجتمع ، والتقدم بـه نحو الرقـي والكمال الانساني ، يتقبلونه عن « **طواعيةوقناعة** » **ويأتمرون بوازع ذاتي يكفل لهم الحرية ، كما يضمن لهم المجـال الواسع فيتحري الحق والعدل ، ويصون الأمة بالتالي من الانشقاق الذي يجعلهم فرقا متعاديـة ،فيما بينهم** ، في الداخل ، بل قد يحمل هذا « العَداء » بعضهم على التحالف مع العدو الخارجي ، لهدم بنيان الدولة ، أو العمل على تصدعه ، وتداعيه ، على ما هو مشاهد ومحسوس ! !

هذا ، وبينّا كذلك ، أنه بانتفاء هـذا« **الوازع الديني العقائدي** » يقوم الوازع الخارجي القهري الذي يُعدم الحرية ،ويشيع البلبلة ، ويفضي الى الانشقـاق ، لتفـرق الأهواء والمطامع ، ولا يتم ـ مع هذا ـ«**وحدةولا تآلف** » وهكذا **ارتبطت العقيدةبالسياسة** ـ كما أسلفنا ـ **ارتباطاً عضويا ، جعل من« العقيدة » عاملا قويا لترشيدها ، وتسديد خطى الساسة والقادة ، والزعماء ،والحكام**،مما يؤكد ، أن « **العقيدة** » **الاسلامية** ، ليست مجرد معنى « **ميتافيزيقي** » ـ كما يقـال ـيصرف المرء عن دنياه ، وتدبير شؤون أمته **بل هي عنصر حيوي ايجابي فعال في صميمالسياسة ، توجيها ، وهيمنة ، ورشداً ،بل ومن أقوى عناصر « القوة » في الاسلام !** .

تهيئة المجتمع أولا للتطوير ـ كما يقول ابن خلدون ـلن يتم الابتطوير الفردنفسه أولا، والعمل على ذلك دأبا ، وهذا بدوره لن يتم الا بالاستعانة بالمجتمع نفسه ، فكان كل من الفرد والمجتمع ، يتبادل التأثير والتأثر ، وهو ضرب من التكافل الملزم شرعاً ، لاتمام عملية التطويرالىماهو أفضل، فثبت ان هذا التكافل الذي الزم به الاسلام ، أمر ضروري وحيوي في بناء المجتمعات السياسية وتقدمها.

ـ لقد أكدنا آنفاً أن « **تهيئة المجتمع للتطوير** » ـ كما يقول ابن خلدون ـ **لن يتم الا بتطوير الفرد نفسه** ، والعمل على ذلك دأباً ، **مستعينا بالمجتمع نفسه** ، وهكذا ترى

أن « التعاون بين الفرد والمجتمع ، فيعملية التطوير ، أمر ضروري في فلسفة ابن خلدون السياسية **بوجه خاص** ، لأن « **التعاون** » هو« **ملاك الأمر كله** » ويأتي دور « الدولة » في امدادها بما يحقق ذلك ، برعاية « مصالحها الحيوية المتنوعة، وبما يمهد لها السبيل ،لتسير بالأمة نحو الرقي والازدهار والعزة ، وهذامطلب أساسي ، وفي المقام الأول ، لقوله تعالى: « ولا تهنوا ، وتدعوا الى السَّلم ، وأنتم الأعلون ، ان كنتم مؤمنين » وقوله تعالى : « ولله العزة ، ولرسوله ، وللمؤمنين » ٠وقوله عز وجل : « وتعاونوا على البر والتقوى » ٠

ـ السيادة ـ عملا وممارسة ـ حق للأمة ، تورثها السلطة العامة للتنفيذ والأداء ، تحقيقاً لمصلحتها هي ، وان ولي أمرها الذيتختاره بمحض ارادتها الحرة ، هو وكيلعنها في هذا الاداء ، على ما يؤكده الامام الماورديوغيره ، وان العمل السياسي ليس الامقتضى لهذه السيادة ٠

وبيان ذلك أن « **السيادة** » عملا وممارسة ، حق للأمة ، تورثها « **السلطة العامة** » للتنفيذ والأداء ، تحقيقاً لمصلحتها هي اذ لاسيادة بلا سلطة تمكّن من تنفيذ قواعدها ، وأداء مقتضياتها ، وأن ولي أمرها « وكيلعنها **في هذا الاداء** ، **لتعذر قيامها بذلك** ، **حيث يؤكد الامام الماورديهذا المعنى ،بصريح** عبارته التي لا لبس فيها ولا ابهام ، اذيقول بما مؤداه : ان الأمة هي الأصل في توليةرئيس الدولة ، وأنه اذا تنازع على الرئاسة اثنان ، وادعى كل منهما أنه الأسبق ، لمتُسمع دعواه ، ولم يُحلّف عليها ، **لأنه لا يختص بالحق فيها ، وانما هو حق المسلمينجميعاً** » واليك ما يقول الماوردي بنصه :

« فانتنازعاها ـ الرئاسة العليا في الدولة ـ وادّعى كل واحد منهما ، **أنه الأسبق** ، لم تُسمع دعواه ، ولم يُحلّف عليها ، **لأنهلا يختص بالحق فيها ، وانما هو حق المسلمين جميعا، فلا حكم ليمينه فيه ، ولنكولهعنه(٥٣)**»

ومن هنا يمكن تفهُّم القاعدة الذهبيةالمحكمة التي تبين بوضوح هذا الأصل العام، وان التصرف السياسي على الرعية ، منوط بمصلحتها هي ، **لأنها هي الأصل ، وأنالقائم بالأمر فيها ، هو مجرد وكيل عنها ، حيثتنص** على ما يلي : « تصرُّف الامام على الرعية، منوط بالمصلحة » وكذلك تصرف سائرموظفيه، حتى ان العلماء قد آثروا أن يصوغوا هذه القاعدة على **نحو يفيد تعميم حكمها علىسائر موظفي الدولة:** « **التصرف على الرعية، منوط بالمصلحة** » أياً كان المتصرف المختص٠

هذا ، ويؤكد الامام الغزالي ـ كمابينّا ـ أن « العمل السياسي » الذي هو مقتضى « السيادة » فرع من « الايمان » الخالص ، بل ودليل عليه ، وهو « موطن الابتلاء فيه » **لأنه يندرج في مفهوم قوله تعالى :** « **ليبلوكمأيكم أحسن عملا**» واستصلاح الخلقبالسياسة، وتحصيل مصالحهم، وتحقيق سعادتهم فيالدنياوالآخرة ، من أجلّ الأعمال وأعظمها شأناً وأثراً ، بلا ريب ، بل جعل الامام الغزالي« **فرعية العمل السياسي عن أصل « العقيدة» قاعدة من قواعد العدل والانصاف ، لاستنادالممارسة السياسية الى « دستور السيادة »**

وهو عدل" كله ، وما يتفرع عن العدل عدل"، بالضرورة ، وفي هذا المنى يقول الامام الغزالي ما نصه : « اعلم أيها السلطان ، أن كل ما في قلب الانسان من « **معرفة واعتقاد» فذلك « أصل الايمان » وما كان جاريا على أعضائه السبعة من الطاعة والعدل ، فذلك « فرع الايمان » فاذا كان الفرع ذاويا ذابلا، دل على ضعف الأصل (٥٤) » فالصلة بين** العمل السياسي والعقيدة هي صلة الفرع بالأصل ، كما ترى ! وهي صلة عضوية لا تنفك ، ويتبادلان التأثير والتأثر ٠

هذا ، ويضيف الامام الغزالي الى ذلك قوله بما يؤكد هذه القاعدة بعبارة صريحة ، **اذ يقول « والأعمال التي هي فروع الايمان، وهي تجنب المحارم ، وأداء الفرائض ، وهما قسمان : أحدهما بينك وبين الله ٠٠ والأخرى بينك وبين الخلق ، وهي العدل بين الرعية ، والكف عن الظلم في ذلك ٠٠ أن تعمل فيما بينك وبين الناس ، ما تؤثر أن يعمل معك من سواك ، اذا كان غيرك السلطان ، وكنت من رعيته »** (٥٥) ٠ وبيّنا كذلك أن :

تفرع عن هذا كله، ان الاسلام ليس دينا توجيهيا وعقائديا وحسب ، وانما يمتاز بترتيب التشريع الملزم على العقائد والتوجيهات ، اتساقا مع ربطه الدين بالدنيا ، حتى لا ينعزل الفرد والمجتمع عن الحياة ، فالعقيدة ـ كما رأيت ـ تفرع عنها فاعلية الانسان في شتى مناحي حياته ، وفي مقدمتها « النشاط السياسي » ضبطا له ، وتوجيها ، ثم اخضاعه لمقتضيات العقيدة ، وتعاليم التوجيه ، بالتشريع الأمر الملزم ، حتى لا يغدو « الدين » مجرد نصائح ، ومواعظ ، وارشادات ، ليس لها مصداق عملي في الواقع الحيوي المعيش ٠

وتأسيساً على هذا : **فالعقيدة هي روح العمل ، بل ميزان أخلاقيته وانسانيته ، أيا كانت نوعيته ، ماديا أو معنويا** ، بل رأينا الامام ابن تيمية بدوره ، يعتبر « السياسة » واقامة الدولة بسلطانها القاهر ، من القربات التي يُتقرب بها الى الله زلفى (٥٦) **لأنها** تحقق مقتضيات العقيدة ، والتشريع ، وبذلك ضمن الاسلام « للسياسة » بُعدها التربوي الأخلاقي، والانساني، والروحي العميق، فضلا عن بُعدها العلمي والاجتماعي ، والثقافي ، والتشريعي الملزم ، **وصلا للسياسة بالدين** ، وهذا ، على النقيض من الفلسفة السياسية الوضعية عند روادها المحدثين ، من فصل السياسة عن الدين، وتفسير ذلك : أننا قدمنا، أن الامام الغزالي يرى أن مهام السياسة :« **استصلاح الخلق ، وحملهم على مراشدهم** » (٥٧) ومعنى ذلك تزبية « **المواطن الصالح** » أو قل « **تنشئة الانسان الكامل** » ويلتقي الامام الغزالي ـ في هذا النظر ـ مع العلامة ابن خلدون ، ـ كما قدمنا ـ من « تجاوب » الفرد والمجتمع مع توجيهات السياسة ، ومبادىء التشريع ، وأفكار العلماء والساسة والمفكرين ، والفلاسفة من المسلمين، أن هذا « التجاوب » لا يتم الا اذا كان كل" من الفرد والمجتمع مهيئاً ـ بادىء ذي بدء ـ **لذلك ، فالتهيئة والاعداد للحياة ، وللتطوير الى ما هو افضل وأرقى انسانيا ، كل أولئك من مهام السياسة الكبرى، وهذا يتم بالتثقيف والتربية والتوعية ، من جهة** ، وبأن يعمل كل فرد على حدة ، على تطوير نفسه أولا ، ذلك لأن المجتمع ظاهرة يكونها الأفراد ، وبذلك اشترك كل" من الفرد والمجتمع ممثلا في الدولة

في تحقيق هـذا التطوير ـ ولا نعني بهـذاالاشتراك الا « **التعاون والتكافل** » والاسلام قرره على وجه اجباري ملزم ، ان لم يتـم طواعية ، تقديراً منه لأثاره وثمراته !

غير ان الامام الغزالي جعل أساس كل أولئك « **التربية المثالية الصحيحة** » التي تعني ـ أول ماتعني ـ بالمبادىء الخلقية ،والتعاليم الدينيـة ، اي **بالتربية الخلقيـة ، والتربيـة الدينية معاً**(٥٨) وهذا أمر طبيعي ومنطقي،ان يصدر عن الامام الغزالي ذي النزعـة الصوفية •

هذا ولا يفسد على الفرد أو المجتمع حياته الانسانية الكاملة ـ في نظر الغزالي ـ **الا الانغماس في الملاذ المادية ، فكانت التربية الخلقية والدينية هي الأداة المتعيّنة لصقـل النفس البشريه ، ولتجلو عنها العمى وصدأ الجهل بحقائـق الحياة الانسانية في هـذا الوجود ! اذ وراء الملاذ تكاليف شاقه لصنـع الحياة •**

ومما لا ريب فيه ، أن الامام الغزالي قدجمع بذلك بين نزعته الصوفية،وبين فلسفته السياسية الواقعية العملية التي تتصل بالمصالح ، والمنافع ، جمعاً لاتناقض فيه، ولا نشاز، بل تراه يفلسف اتجاهه الواقعي العملي على أساس أن الشرع قد جاء لتحقيق « **مصالح الخَلق » في الدنيا ، أولا ، لتكون سبيلا الى الآخرة ، والفـوز بنعيمهـا مآلا وعقبـى ، وهذا لا نزاع فيه بين العلماء ، وبذلك اعتبروا** « السياسة » وسيلة ناجعة ومتعينة لتحقيق ذلك ، كما جعلوا المبادىء الخلقية ،والتربية الدينية، وسيلة أيضاً لصقل النفس الانسانية، وتنميتها بما تميل هي اليه ، بحكم فطرتها ،من القيم الانسانية ، والمثل الرفيعة ، لتتم امكانية اعدادها ، وتهيئتها للتطوير الى ماهو أفضل ، وأرقى انسانياً ، وثقافياً ، وعلميـاً وعملياً •

يرشدك الى هذا ، تقدير الامام الغزالي « **للعلم** » بكافة أنواعه ، ومراتبه ، ولا سيما ، « العلم الديني » أداة لمعالجة النفس الانسانيـة ، أن يهيمن عليهـا الشهوات ، والمطامع ، أو أن تستبد بها الملاذ ، علـى حساب ماحُملت من أعباء تكاليف صنع الحياة، وتحصيل أسباب عزتها ، ورخائها ، اذ ترى الامام الغزالي ، يصنف مراتب هذه العلوم ، تبعاً لمبلغ نفعهـا للمجتمع ، فليست أنواع العلوم ، والصناعات ، والمهن ، على سواء من حيث أثرها ، ونفعها للأمة ، وينتهي الى أن كل علم سلبي ، لا نفع فيه ، فضلا عـن أن يكون مصدراً للضرر ، ينبغي ألا يتلقاه البشر، لأنهم لايحصّلون منه نفعاً، أو صلاحاً لأنفسهم، بل هو عبث ، أو عمل يفيء عليهم بالضرر البالـغ ، ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام • وبينّا كذلك أن :

الامام الغزالي اذ يجمع بين نزعته الصوفية ، وبين فلسفته السياسيـة الواقعيـة والعملية التي تعتمد المصالح الدنيويـة ،والمنافع الضرورية ، لاقامة الحياة الانسانية، بكافة حقائقها ، ومتطلباتها ، مادياً ،ومعنوياً ـ تقديراً منه لضرورات الحياة الانسانية ـ أقول ان الامام الغزالي اذ يفعـل ذلـك ، **يرى أن** « **منافع العلم ، وثمراته المرجوة منه، لا يمكن أن تجتنى الا « بكيفية العمل » وأنه لا بد ـ ليستقيم الأمر ـ من « قانون السياسة»**

لتساس به الأمة ، ولتحدد مقاطع الحقوق ،والواجبات ، فيما بينها ، ولتنظم به أصول المعايش ٠

هذا ، وتحصيلا لمنافع العلمـ كمايقول الامام الغزالي ـ ينبغي أن يقترن بكيفية العمل ، وأن يكون بدافع الاخلاص ، وحب الاتقان ، والا فلن ينفع تكلم بحق أو علم ، لا نفاذ له ، وانما تجتنى المنافع ،والثمرات، وتتحقق الغايات ، بالتطبيق العملي ، وتراه يستشهد بتعاليم النبوة في ذلك ، اذ يقول ﷺ ـ في هذا الصدد ـ : « الناس كلهم هلكى الا العالمين ، والعالمون كلهم هلكى ، الا العاملين، والعاملون كلهم هلكى الا المخلصين » ٠

وبدهي ، أنه لن يتم تقدم وازدهار ، وتطور الى ما هو أفضل وأرقى انسانيا ، وحضاريا ، دون هذا المبدأ العظيم الذي يشمل العلم النافع(٥٩)، والعمل الجاد المتقن ، والاخلاص العميق ، اذ ليس وراء ذلك شيء يُبتغى ! !

وهكذا ترى ، أن الغزالي ، بنبوغه الفكري، وفلسفته السياسية الواقعية ، البعيدة عن الوهم ، وسُبحات الخيال ، قد جمع بين نزعته الصوفية ، ونزعته العلمية ، والعملية النفعية ، مصيرا منه الى أن الاسلام قائم أساسا على تحقيق « المصالح » الدنيوية والأخروية ، جمع بينهما ، جمعا والعيا محكما، دون تناقض أو نشاز (٦٠)، تقديرا منه لواقع الحياة الانسانية وحقائقها، وضروراتها، وفي مقدمة ذلك : « العلم والعمل » وقانون السياسة » ، وهذا ما يفسر لنا حقا ، ذهابه الى أن نظام الدين ، لا يقوم الا بنظام الدنيا، وأنهما توأمان لا ينفكان ، والله الهادي الى سواء السبيل ٠

ـ للبحث صلة ـ

الدكتور محمد فتحي الدريني
عميد كلية الشريعة
جامعة دمشق

* * *

هوامش :

١ ـ رواد الفكر السياسي الحديث ـ ص ٣١ ـ ص ٤٢ ـ للدكتور محمد طه بدوي ـ استاذ ورئيس قسم العلوم السياسية ـ جامعة الاسكندرية ٠

٢ ـ المرجع السابق ٠

٣ ـ المرجع السابق ٠

٤ ـ المرجع السابق ٠

٥ ـ المرجع السابق ٠

٦ ـ المرجع السابق من ص ٣٣ ٠

٧ ـ من ص ٣٥ ـ ص ٤٢ ٠

٨ ـ المرجع السابق ٠

٩ ـ راجع كتابنا « خصائص التشريع الاسلامي ـ في السياسة والحكم ـ ص ٣٧٥ وما يليها ٠

١٠ ـ بعضهم يترجم عنوان كتابه هذا بكلمة : « التنين » او « الوحش » ـ رواد الفكر السياسي الحديث ـ ص ٧٣ ـ أساطين الفكر السياسي ـ ص ١٨٠ د٥ سعفان شحاته ٠

١١ ـ رواد الفكر السياسي ـ ص ٨٥ ٠

١٢ ـ المرجع السابق ٠

١٣ ـ المرجع السابق ٠

١٤ ـ المراجع السابقة ٠

١٥ ـ الآية الكريمة الموجه فيها الخطاب الى الناس كافة ، في قوله تعالى : « يا أيها الناس ، انا خلقناكم من ذكر وانثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل ، لتعارفوا ، ان اكرمكم ، عند الله أتقاكم » ٠

١٦ ـ المقدمة ـ ص ١١٠ ـ لابن خلدون ـ وراجع كتابنا : خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦ ٠

١٧ ـ رواد الفكر السياسي الحديث ـ ص ٣١ ـ ص ٤٢ ٠

١٨ ـ المقدمة ـ ص ١١٠ وما يليها ٠

١٩ ـ انظر أساطين الفكر السياسي ص ١٩٢ ـ للدكتور حسين شحاتـه ـ وانظر ايضا ـ فلسفة القانون والسياسة ـ ص ٩٩ ـ امانويل كنت ـ تاليف الدكتور عبدالرحمن بدوي ٠

٢٠ ـ أساطين الفكر السياسي ـ ص ١٩٢ ـ للدكتور شحاته ـ فلسفة القانون والسياسة ـ ص ٩٩ ـ امانويل كنت ـ عبدالرحمن بدوي ٠

٢١ ـ المقدمة ـ ص ١١٠ لابن خلدون ٠

٢٢ ـ راجع « علم الاجتماع السياسي ـ ص ٩٣ ـ للدكتور ابو الفاو ٠

٢٣ ـ المرجع السابق ٠

٢٤ ـ راجع في هذه المعاني : « أدب الدين والدنيا ص ١٢٠ وما يليها ـ والاحكام السلطانية ص ٥ وما يليها ـ للامام الماوردي ٠

٢٤ ـ راجع في هـذه المعاني : « أدب الدين والدنيـا

٢٥ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٢١٥ و ص ٢١٦ وما يليها

٢٦ ـ الاحياء في علوم الدين ـ ج ١ ـ ص ١٢ وما يليها ٠

٢٧ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٦ وما يليها ٠

٢٨ ـ مفاتيح العلوم وما يليها ٠

٢٩ ـ آل عمران / ١٠٤ ٠

٣٠ و ٣١ ـ مفاتيح العلوم ـ ص ٤٤ ـ المقدمة ـ ص ١٩١ ط ـ دار احياء التراث ـ بيروت ٠

٣٢ ـ المرجع السابق ٠

٣٣ ـ عبقريات ابن خلدون ـ ص ٢٣٧ ـ د٠ علي عبدالواحد وافي ـ التهافت ـ ص ١٤٠ ـ لابن رشد ٠

٣٤ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٢١٤ ـ تحقيق الدكتور عادل العوا ٠ والمقدمة ـ ص ١٩١ ـ وما يليها ـ ط دار احياء التراث ـ بيروت ٠ والاحكام السلطانية ص ٥ ٠

٣٥ ـ الاحياء ـ ج ١ ـ ص ١٦ ـ ط ـ البابي الحلبي ولا يخفى ما توحي به كلمة « السلطان » مـن القوة الرادعة ٠

٣٦ ـ أدب الدين والدنيا ـ ص ١٢١ ٠ تحقيق السقا ٠

٣٧ ـ المقدمة ـ ص ٤٢٢ ـ تحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي ٠

٣٨ ـ المقدمة ـ ج ٢ ـ ص ٧٠٨ ـ ص ٧٠٩ ـ تحقيق الدكتور عبدالواحد وافي ـ وراجع كتاب مهرجـان الغزالي ـ ص ٤٦١ وما يليها ٠

٣٩ ـ المقدمة : ص ١٩١ ـ ط ـ دار الاحياء ـ بيروت ٠

٤٠ ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك ـ ص ٢٢ وما يليها ـ للامام الغزالي ٠

٤١ ـ التبر المسبوك ـ ص ٢٢ ـ ص ٢٣ ـ للامام الغزالي٠

٤٢ ـ مهرجان الغزالي : ص ٤٦١ ـ وما يليها ٠

٤٣ ـ المرجع السابق ص ١٤ ٠

٤٤ ـ المرجع السابق ٠

٤٥ ـ المرجع السابق ٠

٤٦ ـ المرجع السابق ٠

٤٧ ـ عبقريات ابن خلدون ـ ط ـ دار عالـم الكتب ـ القاهرة ـ ١٩٧٣ ـ ص ٢٣٧ ـ للدكتور علي عبد الواحد وافي ٠

٤٨ ـ التبر المسبوك ص ٢٢ ـ ص ٢٣ ـ للامام الغزالي ٠

٤٩ ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك ص ٢٢ و ٢٣ ٠

٥٠ ـ المرجع السابق ٠

٥١ ـ المرجع السابق ، ومهرجان الغزالي ـ ص ٤٦١ ٠

٥٢ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٢١٦ وما يليها ٠

٥٣ ـ الأحكام السلطانية / ص ٦ ٠

٥٤ ـ التبر المسبوك / ص ١٣ ـ للامام الغزالي ٠

٥٥ ـ المرجع السابق ٠

٥٦ ـ الاقتصاد في الاعتقاد / ص ٢١٥ وما يليها ٠

٥٧ ـ الاقتصاد / ص ٢١٦ ٠

٥٨ ـ مفاتيح العلوم / ص ١٥ ـ ومهرجان الغزالي ٧٨٦ ٠

٥٩ ـ مفاتيح العلوم ـ ص ١٥ ٠

٦٠ ـ مهرجان الغزالي ص ٧٨٣ وما يليها ٠

أهم المصادر والمراجع

١ - غياث الأمم .... للجويني
٢ - الارشاد الى قواطع الأدلة .... للجويني
٣ - الاحياء .... للغزالي
٤ - الاقتصاد في الاعتقاد .... للغزالي
٥ - مفاتيح العلوم .... للغزالي
٦ - التبر المسبوك في نصيحة الملوك .... للغزالي
٧ - المستظهري .... للغزالي
٨ - الأحكام السلطانية .... للماوردي
٩ - أدب الدين والدنيا .... للماوردي
١٠- قوانين الوزارة وسياسة الملك .... للماوردي
١١- تحرير الأحكام .... لابن جماعة
١٢- بدائع السلك في طبائع الملك .... لابن الأزرق
١٣- المسايرة مع شرحه المسامرة .... للكمال بن الهمام
١٤- منهاج السنة النبوية .... لابن تيمية
١٥- السياسة الشرعية .... لابن تيمية
١٦- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية .. لابن قيم الجوزية
١٧- الموافقات في أصول الشريعة .... للشاطبي
١٨- مقدمة ابن خلدون ....
١٩- مهرجان الغزالي ....
٢٠- مهرجان ابن خلدون ....
٢١- خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم .... للدكتور محمد فتحي الدريني
٢٢- الفقه المقارن مع المذاهب.. للدكتور محمد فتحي الدريني
٢٣- رواد الفكر السياسي الحديث.. للدكتور محمد طه بدوي
٢٤- أساطين الفكر السياسي .... للدكتور سعفان
٢٥- علم الاجتماع السياسي للدكتور أبو الغار .
٢٦- التهافت - لابن رشد .

★ ★ ★

العرب والصين

علاقات ودية وتبادل سفارات - وثيقة صينية نفيسة من عهد سلالة منغ «الكامل في وصف سواحل المحيط» تأليف ماهوان ١٤٣٣م - ٨٣٧هـ

ابراهيم خوري

خلفت سلالة منغ الصينية سلالة يووان المغولية ، ودام حكمها قرنين وثلاثة ارباع القرن من سنة ١٣٦٨ م/٧٧٠ هـ الى ١٦٤٤م/١٠٥٤ هـ . وبلغت الصين في ايام اباطرتها أوج الازدهار السياسي والاقتصادي والعمراني داخليا ، ووصل نفوذها الى اقاصي المعمورة خارجيا ، لا سيما في عهد الامبراطور الثالث يونغ ـ لو (١٤٠٣ م/٨٠٦ هـ ١٤٢٤ م/ ٨٢٨ هـ) الذي قامت أساطيله الجبارة بحملات بعيدة متعاقبة ، اخضعت جميع السلطات الحاكمة على سواحل « المحيط »(١) وفي جزره ، من الصين الى افريقية الشرقية ، مرورا بفيتنام ، فكمبودية ، فاندونيسية ، فبنجالة ، فسيلان ، فالهند ، فجزيرة العرب ، فالسومال. وقاد تلك الحملات شنغ هو ، ودوّن ماهوان أحداثها ، ووصف البلدان التي توجهت اليها في كتاب سماه « الكامل في وصف سواحل المحيط » وخص فيه ظفار وعدن وهرموز ومكة باخبار وأوصاف دقيقة جدا ، ضمّنها اربعة من فصوله ، وتحدث فيه أيضا عن العرب في جاوة وعن الممالك المسلمة في ملاّقة وعاروه وسيموديره وأتجه ، وعن شؤون المسلمين ومساجدهم في بنجالة وكشي وكاليكوت وجزر مالديف ولاكديف . وأكثر هذه المواضيع الطريفة ، لم يتطرق اليها الجغرافيون العرب ، فيجدر بنا ان نطلع على مضمونها بعد التعرف على الكاتب وكتابه وعلى قائد الحملات وحملاته .

أولا ـ ماهوان وكتابه

آ ـ حياة ماهوان Ma Huan :

لا تتضمن المصادر الصينية الا النزر القليل عن حياة ماهوان . فأسرته ، الملقبة « ما » عاشت في كوّيشي في مدينة شاوهسنغ ، على مسافة ٢٤ ميلا تقريبا الى جنوب شرق هنغ شو ، وعلى ٧ أميال عن الشاطىء الجنوبي لخليجها الذي كان يعد أحد مراكز الملاحة الصينية الرئيسة في ذلك العصر .

ويرجَّح أن عمره لم يكن يقل عن خمسة وعشرين عاماً عندما عُيِّن لأول مرة موظفاً في الحملة الصينية الرابعة (١٤١٣ ـ ١٤١٥)، وربما كان يبلغ الثمانين عندما نشر كتابه سنة ١٤٥١ · بالتالي يُقدر أنه ولد حوالي ١٣٨٠ · وكان ماهوان حطاباً ، على حد قوله ، وهذا يعني أنه سليل أسرة متواضعة · لكنه تلقى حتماً ثقافة جيدة في أحد الكتاتيب الصينية(٢) فقد عرف الكلاسيكيين الصينيين ، وقرض الشعر ، وطالع الكتب البوذية · **واعتنق الاسلام في وقت مبكر** · واتخذ لقب تسونغ تاو · الا أن انشاءه جاء بسيطاً وبعيداً عن الأساليب الأدبية ·

ولم يشر أحد البتة الى مهنته · ولا بدأنه وقع في شبابه على شخص واسع الثقافة علّمه الخط العربي واللغة العربية او الفارسية ، أو ربما اللهجة العربية العامية التي كان استعمالها شائعاً في التجارة على ألسنة البحريين والسفار ، في البنادر والسفن ، من الصين الى البحر الأحمر · فصار ترجماناً ماهراً · ولهذا السبب بالذات ، تم تعيينه مترجماً رسمياً ، والحق بمساعدي شنغ هو ، عندما تلقى هذا الأخير ، سنة ١٤١٢ ، أمراً امبراطورياً بقيادة الحملة الذاهبة الى جزيرة هرموز · فكانت تلك البعثة باكورة أسفاره الثلاثة الى بلدان أجنبية عديدة في حاشية شنغ هو · وتقدر سنه آنذاك بحوالي اثنين وثلاثين عاماً ·

وقام ماهوان وزميل له يدعى كو ـ تشونغ ـ لي ، برحلات محلية داخلية في الأصقاع التي حطت فيها الأساطيل الصينية ، ودونا كل ما شاهداه ، وحافظا على مذكراتهما حتى عودتهما الى الصين · ومرا في الحملة الرابعة في شمبا وجاوة وبالمبانغ وملاقة وسيموديرة وسيلان وكاليكوت وهرموز ·

ولما رجعت هذه الحملة الى الصين ، بادر ماهوان الى كتابة مشاهداته ومشاهدات رفيقه في مصنف أنجز معظمه في مدة قصيرة ، ووضع مقدمته (١٤١٦) ، وصدره بقصيدة تغنى فيها بالتقاء الشرق والغرب ثم أجرى عليه بعض الاضافات في وقت لاحق · فكان أول كاتب من أتباع شنغ هو يصف البلدان الأجنبية التي اعترفت بسؤدد الصين · وفي هذا التاريخ بالذات ، شرع هو وكو ـ تشونغ ـ لي يذيعان ما جمعاه من طرائف عن أراضي ماوراء البحار في جميع الأوساط ·

ولم يصحب ماهوان الحملة الصينية الخامسة لأسباب لا تزال مجهولة · الا أنه رافق الحملة السادسة (١٤٢١ ـ ١٤٢٢) التي عرجت على ملاّقة وسيموديرة وسيلان وكاليكوت وهرموز وظفار وعدن · فكانت بعثته الثانية مع شنغ هو · ويرجَّح أنه أضاف وصف ظفار وعدن الى كتابه بعد عودته منها الى الصين سنة ١٤٢٢ ·

كذلك التحق بحاشية شنغ هو في الحملة السابعة (١٤٣١ ـ ١٤٣٣) ، وقام فيها برحلتين قادته الأولى الى بنجالة وساقته الثانية الى مكة ·

١ ـ ففي رحلة بنجالة ، ذهب وهونغ باو من الصين الى شيتاغونغ مباشرة في اسطول فرعي ، وزارا عدة مدن ، ثم انتقلا منها الى كاليكوت ·

٢ ــ وفي الرحلة الى مكة ، دُرج اسمه في قائمة المبعوثين السبعة الذين كلفهم هونغ باو بالسفارة • وحرص ماهوان المسلم على زيارة الأماكن المقدسة في جزيرة العرب• وغادرت بمثته كاليكوت في شهر تموزسنة ١٤٣٢ ، ووصلت الى مكة في شهر تشرين الأول ، بعد ثلاثة أشهر(٣) ، وأقامت حوالي ثلاثة أشهر أخرى في مكة ، وكرت راجعة الى كاليكوت في شهر كانون الثاني ١٤٣٣ • ولما عاد موهوان الى الصين ، أضاف وصف مكة الى كتابه •

ولا ريب أن صديقه كوو ـ تشونغ ـ لي أعانه في اعداد كتابه ، الا أن ماهوان بالذات وحده كان يوقع جميع الوثائق الرسمية •واكتمل مصنفه بين ١٤٣٤ ـ ١٤٣٦ على الأرجح ، أي عندما ولد أحمد بن ماجد ، وقبل ربع قرن من نظمه « حاوية الاختصار في أصول علم البحار » التي تتناول المواضيع ذاتها (٨٦٦ هـ/١٤٦١ م) •

ب ــ كتاب ماهوان : « الكامل في وصف سواحل المحيط » Ying-Yai Sheng-lan :

يتألف هذا المصنف من مقدمتين وقصيدة ومتن و « مستدرك » •

فالمقدمة الأولى دبجها ماهوان سنة ١٤١٦ • وذكر فيها تعيينه ترجماناً رسمياً لوثائق الحملة الرابعة ، وجمعه معلومات عن البلدان، وتدوينها في كتاب عنونه : « الكامل في وصف سواحل المحيط » • وختمها بقوله : « حرره ماهوان ، حطاب الجبال في كويشي » •

وضع المقدمة الثانية ماشنغ سنة ١٤٤٤ • وجاءت كلها ثناءاً رخيصاً على الامبراطور يونغ لو ، وقائد الحملات شنغ هو ، ومصنف الكتاب ماهوان ، المشار اليه بلقبه الأدبي أي اسمه المستعار : « الأستاذ تسونغ تاو ما » • ولا يعرف شيء عن ماشنغ •

والقصيدة لماهوان • وفيها يفاخر بمآثر الحملة الرابعة ــ ومنها نشر الحضارة الصينية عند الأمم الأخرى وبتسهيلها التبادل التجاري بين الشرق والغرب (الهند والعرب) • وقد نُظمت سنة ١٤١٦ •

و « المستدرك » لـ « كوبو » ، وهو مراقب ومفتش امبراطوري • وكان يمكن جعل كلمته مقدمة ثالثة ، لأنها تكرر ما قيل في المقدمة الثانية • وتسمّي ماهوان باسمه المستعار « الأستاذ ما تسونغ تاو » وزميله « الأستاذ كوو ـ تشونغ ـ لي » ، وتؤكد أنهما « يعتنقان دين المربع السماوي (مكة) في المناطق الغربية » • فهل كان ماهوان ورفيقه شيخين ؟

أخيراً ، وزع ماهوان أخباره وأوصافه على عشرين عنواناً على الوجه التالي :

بلاد شمبا	بلاد سيلان
بلاد جاوة	بلاد كيلون
بلاد السماء القديمة أو بالمبانغ	بلاد كشي
بلاد سيام	بلاد كاليكوت
بلاد ملاّقة	بلاد جزر مالديف ولاكديف
بلاد عاروه	بلاد ظفار



بلاد سيمودير‌ة	بلاد عدن
بلاد ناقور	بلاد بنجالة
بلاد ليثاي	بلاد هرموز
بلاد لامري	بلاد المربع السماوي أو مكة

وهو يتحدث في كل بلد عن أهله وعن عاداتهم وأديانهم ولباسهم ومأكلهم ومشربهم ومحاصيل أراضيهم ، ولا يفوته أن يتكلم عن المناخ ·

ويعد ماهوان أحد سبعة رجال كتبوا عن بحر الهند على مدى قرن ونصف قبل تحرير « رهمانج فاسكو داغامو » ، نعني : ابن بطوطة ، وانغ ـ تا ـ يو وان ، و فيي ـ هسين، وكونغ شين ، ونيكولو دي كونتي ، وأحمد بن ماجد(٤) ، لاشتراكه بالحملات الصينية بقيادة شنغ هو وتدوينه أخبارها ·

ثانيا ـ شنغ هو والحملات الصينية

آ ـ شنغ هو أو ماهو (محمد) :

اسم شنغ هو الحقيقي ما هو أي محمد ·وهو من أسرة عاشت في مقاطعة كون ينغ ، الواقعة في الزاوية الجنوبية الغربية من بحيرة تيان شيه في يونان · وكان جده الثاني يدعى بايان ، وهو اسم مغولي ، فلعله كان أحد جنود الحامية المغولية المتمركزة في يونان وكان لقب والده « ما » ، وينادى « بالحاج » لأنه مسلم وحج الى مكة ·

وولد ماهو حوالي عام ١٣٧١ · وكان الولد الثاني في أسرة لديها أربع بنات · وبدت أمارات النباهة عليه في صغره · ولما بلغ العشرين انخرط في خدمة الأمير تشوتي ، رابع أنجال الامبراطور هونغ ـ وو · وصار هذا الأمير امبراطوراً سنة ١٤٠٣ ، وأصبح اسمه شنغ تسو (يونغ لو) ·

ويشك في ثقافة ماهو ، لكنه أتقن فنون الحرب ، واشتهر بقمع فتنة في يونان ، فأنعم عليه الامبراطور يونغ لو بلقب شنغ سنة ١٤٠٤ ، ورقّاه الى منصب كبير الخصيان وناظر ديوان الخصيان ، وعيّنه رئيس المبعوثين والقائد العام لست حملات بحرية أرسلت الى « المحيط الغربي » بين عامي ١٤٠٥ و ١٤٢١ .

ولما اعتلى الامبراطور جن ـ تسونغ العرش سنة ١٤٢٤ ، أوقف الحملات البحرية ، وسمى شنغ هو حامي نانكين · وفي عام ١٤٢٨، أمره الامبراطور هسوان تي باكمال بناء معبد « باو ـ ان » في نانكين · وفي عام ١٤٣٠،عينه قائد الحملة السابعة والأخيرة الى المحيط الغربي · وبقي حامي نانكين بعد عودته الى أن توفي فيها سنة ١٤٣٥ ·

وهكذا خدم شنغ هو ثلاثة أباطرة ، وقاد سبع حملات صينية الى المحيط الغربي ، نفذ فيها باخلاص سياسة سلالة منغ التوسعية ·

ب ـ نظرة اجمالية الى الحملات الصينية الى المحيط الغربي :

تابع الامبراطور يونغ لو ، من سلالة منغ ، سياسة توسع واضحة ، شملت ارسال حملات بحرية مهيبة الى المحيط الغربي . قاد معظمها كبير الخصيان شنغ هو . ولعل يونغ لو أراد أن يعزّز نفوذه الشخصي ، ويعرض قوته ويستدرج السفارات الى بلاده ، أو أحب أن يرسخ في أذهان العالم دور الصين القيادي في الشؤون العالمية والحضارة ، وأن يفرض سيطرة بلاده على الشرق باظهار بأسها وغناها . وربما استهدف أيضاً توسيع تجارة الصين البحرية مع الغرب (الهنود والعرب) خاصة ليؤمن دخلاً كبيراً لخزينته وأرباحاً طائلة لتجاره ، واستيراد ما يحتاجه بلاطه ووطنه بعد أن قطعت فتوحات تيمورلنغ طريق الحرير البرية .

ومهما كانت دوافع الحملات الصينية وأغراضها ، فقد تحولت القوة البحرية لسلالة منغ الى أداة سيطرة سياسية في بحر الهند ، وتجهز رسل « عرش التنين » بأسلحتهم التامة لفرض الارادة الامبراطورية واعلان بيانات « ابن السماء » ، وتعريف الملوك بجلالته . ووزعوا هداياه الثمينة على الملوك والحكام الذين خضعوا لهم ، وبطشوا بمن رفض الهيمنة الصينية أو تردد في قبولها .

ولما توفي الامبراطور يونغ لو عام ١٤٢٤ ، كانت سلالة منغ قد وصلت الى أوج قوتها ، وأثرت الصين وكثر سكانها . واعترف بنفوذها الحكام الأجانب على نطاق واسع لم يسبق له مثيل ، حتى ان مصر ذاتها أرسلت سفارة الى بلاط ابن السماء . واشتهرت في الشرق ، وحمت البلدان التي خضعت لها ومدتها بالأموال . وحكم حاكم صيني بالمبانغ برعاية الصين . واحتل حاكم ملاّقة ، بحماية البحرية الصينية ، بعض الأراضي التابعة الى التاي . وزارها ممثلو ٦٧ دولة ، منهم مبعوثو سبعة ملوك ، لاعلان خضوعهم الى الامبراطور . أما من رفض الاذعان ، فقد أرهب ، واقتيد الى سجون الصين ، كما حدث لملك سيلان ولزعيمين في جزيرة شمطرة .

وكانت الصين أعظم قوة بحرية في الشرق في مطلع القرن الخامس عشر . وكان أسطول الامبراطور يونغ لو يشمل :

١ ـ ٤٠٠ قطعة حربية ترابط قرب نانكين .
٢ ـ ٢٧٠٠ قطعة حربية تحرس الشواطىء .
٣ ـ ٤٠٠ مركب مسلح لنقل الحبوب .
٤ ـ ٢٥٠ « مركب جواهر » على كل منها ٥٠٠ محارب .

لذلك استطاع أن يعد ست حملات عظيمة ، ضخمة الحجم ، ضمت أساطيل تضمنت ٦٣ مركب جواهر وما يزيد عن ٢٨٠٠٠ محارب . كل ذلك بقيادة كبير الخصيان شنغ هو . وفرضت الصين ارادتها على أراضي امتدت من اليابان شرقاً الى افريقية الشرقية وجدة غرباً . وظهرت قوتها وغناها عندما مخرت سفنها الحربية عباب بحر الهند . وشعر الناس ببأسها حتى سيلان وجزيرة العرب . وازدهرت تجارتها الخارجية ، وحفزت حملاتها البحرية تجارتها البحرية على وجه التخصيص . ودامت حركة التنقل النشيطة منها واليها .

الا أن وفاة الامبراطور يونغ لو أنهت عهد البطولات في الصين الامبراطورية وتلاشت اليقظة الكبرى ، وتبددت الروح المعنوية ، ولم يعد اللجوء الى القوة وارداً ، وبرز شعور مناهض للفتح والتوسع .

وتعاقبت على الصين في الميادين الخارجية ضروب الهزائم والانسحابات والتنازلات، حتى اضطر الامبراطور جن تسونغ أن يوقف حملات ما وراء البحار . كذلك ساءت الأحوال الداخلية فيها . لكن عندما عاد شنغ هو من حملته البحرية السابعة والأخيرة ، كانت بلاده لا تزال أعظم دولة في الشرق . وقد زار شنغ هو خمسين مكاناً جديداً في رحلته الأخيرة اضافة الى البلدان المجاورة مثل شمبا وتايلند. واعتُبر حكام كل هذه الأماكن تابعين للامبراطور . وقد صحب شونغ هو في طريق عودته مبعوثون من ١١ بلداً ، ومنهم مبعوث خاص من بركات بن حسن بن عجلان . شريف مكة . ومكة أقصى مدينة وصل اليها الصينيون على طريق أوربة الغربية . كذلك كانت الصين ما تزال تمتلك أقوى بحرية في الشرق تمكنها من الاستمرار في فرض سيطرتها على بحر الهند .

ونشطت الحملات الصينية التجارة البحرية في بحر الهند ، وسيطر الصينيون عليها ، واتصلوا بلا وسطاء بجميع بلدان السواحل .

وكانوا يصدّرون الحرير وضروب الخزف والللك والتحف الفنية والعملات النحاسية التي كانوا يقبلونها ثمناً لسلعهم . ويستوردون الكافور والذبل والمرجان والفلفل والتوابل الأخرى ، وجوز أريكا ، وخشب الصندل والبخور والأصبغة والقطنيات وقرون الكركدن والأدوية والزجاج والقصدير وسائر منتجات « المحيط الغربي » .

وقاد الحملات الستة شنغ هو الذي كان أعظم سفير في عهدي يونغ لو وهسوان تي . وترأس حملة سابعة أيضاً . وزار ثلاثين بلداً ونيفاً ، وخلف في معظمها نقوشاً مكتوبة باللغات الصينية والتاميلية والفارسية . والقى القبض على ملك في سيلان تردد في الخضوع ، وعلى زعيم قراصنة بالمبانغ وعلى مطالب بعرش سيمودبره . واشترك بنفسه في معركتين هو وجنوده . واستعمل القوة مع الحكام الأجانب اذا خالفوا تعليماته بارسال الاتاوة الى بلاط الصين . وحفل سجله بالانجازات الرائعة لبلده . وحظي برضى الامبراطور التام . وتشكل حملاته الى المحيط الغربي أعظم حدث في عهد سلالة منغ . وكان المبعوثون الصينيون يتكنون بعده باسمه ليرهبوا أصحاب السلطة في البحار الجنوبية . وفي عام ١٤٣١ ، مُنح شنغ هو لقب كبير الخصيان سان باو ، ويعرف به في بلده . وكان رجلا صلباً ، مهيباً ، عملاقاً ، قوياً جداً . وهو منظم قدير وقائد لايعرف الخوف، وستراتيجي جريء . ما زال يذكر في أنحاء كثيرة من آسية ، مثل تايلند حيث شيد معبد باسمه وتقدم له الضحايا فيه وأطلق اسمه في فرموزة على صنف من الزنجبيل ، وتحمل اسمه أقدم بئر في ملاقة حتى الآن .

وتوجه مراسيم القيام بالحملات عادة الى شنغ هو ، كبير الخصيان والمبعوثين الآخرين . وتزعم شنغ هو اسميا كل الحملات التي أمر بقيادتها ، لكنه لم يسافر فيها جميعاً.

ولم يُطلب منه أن يزور البلدان النائية ٠واذا وجد في حملة ، ائتمر بأمره بضعة عشرات ألوف المحاربين ومائة مركب ونيف ٠فكانت قوات كبيرة تحت سلطته على الدوام ٠ وسار في أكبر حملة على رأس ٢٨٠٠٠ رجلوما يزيد عن ٣٠٠ مركب ٠

ويستلزم اعداد مثل هذه الحملات وقتأطويلا ٠ وقد استغرق تحرك الحملات الأخيرة عاماً أو أكثر ٠ ويفرز رجال الحملة عادةمن أسطول حماية نانكين وأسطول حرس الشواطىء وأسطول نقل الحبوب ٠ وتبدأالحملة في الخريف ٠ وينطلق شنغ هو من نانكين ، ويرافق المبعوثين الأجانب العائدينالى بلدانهم ٠

وتخرج السفن من حوض بناء « مراكبالكنوز » الواقع الى شمال غرب نانكين وتجري ببطء في نهر ينغ تسي الى ليوشياشيانغ ، حيث ينظم شنغ هو أسطوله ويشرع بتقديم الضحايا في معبد ربة البحر ٠

وتسير أربعة أسابيع الى ثمانية أسابيعحتى تصل الى مرسى تاي ينغ قرب مصب نهر مين في ولاية فوكيين ٠ وتبقى هنالك بضعة أشهر حتى كانون الأول ـ كانون الثاني، الى أن تهب الموسميات الشمالية الشرقية ٠وتقام أثناء ذلك الصلوات الى الآلهة ٠ ثم تبتعد المراكب عن ساحل الصين ، وتجري بأشرعتها المفتوحة في الليل ٠

وتستغرق الحملة حوالي سنتين ٠ ويزورالأسطول عادة كوين نهون في شمبا ، ثم ينطلق الى سور ابايا في جاوة ، حيث ينتظر حوالي اربعة أشهر هبوب الريح المولة في تموز ٠ ويذهب بعدها الى بالمبانغ (في شمطرة)فسيلان ، فكاليكوت ، وفي الحملات اللاحقة ، الى هرموز ، فيصلها في كانون الثاني التالي ٠ ويرجع الأسطول في شهر آذار ، ويمر في مضيق سنغافورة ويبلغ نهر ينغ تسي خلال شهرتموز ٠ وتنفصل بعض المراكب عن أسطول الرحلة الرئيسي ، وتزور أماكن أخرى فيبنجالة وجزيرة العرب وافريقية الشرقية حتى ملندي ٠

وفيما يلي عرض يوجز الحملات الصينيةالسبع ، ويصف مراكبها وعدتها وعددها ورجالها ، ويحلل أسباب فشل الصين في فرضالتبعية الدائمة على بلدان بحر الهند ونجاحها في ابقاء صلات تجارية قوية في « المحيط الشرقي » ٠

جـ ـ موجز الحملات الصينية في بحر الهند(٥) :

١ ـ الحملة الصينية الأولى : ٨٠٨ هـ/١٤٠٥ م ـ ٨١٠ هـ/١٤٠٧ م : آخر مراحلها كاليكوت :

صدر مرسوم هذه الحملة في ١١ تموزعام ١٤٠٥ ٠ ووجه الى شنغ هو وزملائه الخصيان ٠ وضم أسطولها ٣١٧ مركباً (ينك)، منها ٦٢ مركب جواهر ٠ وبلغ عدد الضباط الصغار والجنود والمدنيين والتجار والكتبة فيها ٢٧٨٧٠ شخصاً ٠ وزار شنغ هو خلالها جاوة ، وسيموديرة ، ولمبري (أتجه) وسيلانقبل بلوغه هدفه الأخير ، أي كاليكوت التي يحكمها الملك ساموتيري (السامري ومعناهملك البحر) ٠ وذهب شنغ هو أو صحبه الى

شمبا وملاّقة وعاروه وكيلون · وأقاموا في كاليكوت حوالي أربعة أشهر من شهر كانون الأول عام ١٤٠٦ الى شهر نيسان عام ١٤٠٧ · وأهدى شنغ هو أمراء البلاد التي مر بها أسطوله هدايا نفيسة من الحراير المطرزة بالذهب · وأخضع بالقوة من لم يقبل بالتبعية للامبراطور · وفي طريق عودته ،رافقه مبعوثون من كاليكوت وسيموديرة وكيلون وعاروه وملاّقة وممالك أخرى ،وأعلنوا تبعيتهم الى يونغ لو في عاصمته ، وقدموا له اتاوة من منتجات بلدانهم ·

وحصل حدث بارز في طريق العودة في هذه الحملة في بالمبانغ ، اذ نشبت معركة حامية الوطيس بين شنغ هو وقواته من جهة وبين زعيم القراصنة وقواته من جهة أخرى ، انتصر فيها شنغ هو على سين سووى وقتل مايزيد على خمسة آلاف من قراصنته ، وأخذه هو أسيراً الى الصين وأعدم في نانكين · وأحرقت قوات شنغ هو أو غنمت ١٧ مركباً · وعادوا الى عاصمتهم في ٢ تشرين الأول عام ١٤٠٧ وتأخروا ثلاثة أشهر عن ميعادهم بسبب قتال القراصنة ·

٢ ـ الحملة الصينية الثانية : ٨١٠ هـ/١٤٠٧م ـ ٨١٢ هـ/١٤٠٩م :آخر مراحلها كاليكوت

صدر مرسوم هذه الحملة في ١٣ تشرين الأول عام ١٤٠٧ ، ووجه الى شنغ هو ، وونغ شنغ ـ هونغ ، وهو هسين · فطلبوا ٢٤٩ مركباً ولم تتحرك مراكبهم حتى شهر كانون الثاني أو شباط عام ١٤٠٨ · ومرت بتايلند وجاوة وعاروه ولمبري وكويمباتور وكايال وكوشين · وانتهت بكاليكوت ، وبقيت فيها حوالي أربعة أشهر من شهر كانون الأول عام ١٤٠٨ الى شهر نيسان عام ١٤٠٩ · وعاد الأسطول الى الصين في آخر صيف عام ١٤٠٩ · ولم يخرج شنغ هو فيها ·

٣ ـ الحملة الصينية الثالثة : ٨١٢ هـ/١٤٠٩ م ـ ٨١٤ هـ/١٤١١ م : آخر مراحلها كاليكوت

صدر مرسومها بين ١٦ كانون الثاني و١٤ شباط عام ١٤٠٩ م ·وجه الى شنغ هو ، وونغ شنغ ـ هونغ ، وهو هسين · وقادها شنغ هو · وبلغ عدد مراكبها ٤٨ ينك ، ورجالها ٣٠٠٠٠ شخص · وخرج الأسطول من ليوشيا شيانغ في الشهر القمري التاسع (٩ تشرين الأول ـ ٦ تشرين الثاني ١٤٠٩ م)، ووصل الى شنغ لو في الشهر القمري العاشر (٧ تشرين الثاني ـ ٦ كانون الأول ١٤٠٩ م)، وانطلق الى البحر في الشهر الثاني عشر القمري (٥ كانون الثاني ـ ٣ شباط عام ١٤١٠ م) من ووهوفين عند مدخل نهر مين ، في ولاية فوكيين ، وأشرع ١٢ قلعاً ، وبلغ شمبا بريح مولمة بعد مرور عشرة أيام وعشر ليالي ·

وزارت هذه الحملة شمبا وجاوة وملاّقة وسيمرديرة وسيلان وكوشين وكاليكوت · وتوقفت في فولوسنبيلن · وترك شنغ هو في سيلان لوحة منقوشة مكتوبة بالصينية والتاميلية والفارسية · وأهدى معبد بوذا هدايا نفيسة باسم الامبراطور· وفي طريق العودة نشبت معركة بين قوات شنغ هو وقوات الملك السيلاني الاها كوزنارا ، ملك مملكة رايبغاما قرب مدينة كولومبو · وانتصر شنغ هو بعد قتال مرير ، وأسر الملك وزوجه وأبناءه

وموظفيه الكبار ، واقتادهم أسرى الى الصين التي عاد اليها في ٦ تموز عام ١٤١١ م ٠ وهنالك عفا الامبراطور عن ملك سيلان وأعاده الى مملكته ٠

٤ ـ الحملة الصينية الرابعة : ٨١٦ هـ/١٤١٣ م ـ ٨١٨ هـ/١٤١٥ م : آخر مراحلها هرموز

صدر مرسومها في ١٨ كانون الثاني عام ١٤١٢ م ، وقادها شنغ هو نفسه ، وضمت ٦٣ مركباً و ٢٨٥٦٠ شخصاً ٠ وخرج شنغ هو من نانكين في خريف عام ١٤١٣ م ، وابتعد عن ساحل فوكيين في كانون الثاني عام ١٤١٤ م ٠ ومرت هذه الحملة بشمبا وكيلنتن وفهنج وجاوة وبالمبانغ وملاقة وعاروه وسيموديره ولمبري وسيلان وكايال وجزر الذيب وكوشين وكاليكوت وهرموز ٠ وهذه هي المرة الأولى التي يتجاوز شنغ هو فيها الهند ٠ وانفصلت عدة مراكب عن الأسطول وذهبت الى بنجالة ٠ وأمر يونغ لو شنغ هو أن يحارب الغاصب اسكندر الذي استولى على عرش سيموديرة من السلطان الشرعي زين العابدين ويعيد هذا الأخير الى ملكه . وانتصر شنغ هو على قوات المغتصب التي بلغت عدة آلاف ، ولاحقه الى لمبري ، وأسره هو وزوجته وابنه واقتادهم أسرى الى الصين حيث أعدم اسكندر ٠ وعاد شنغ هو الى بلده في ١٢ آب عام ١٤١٥ م ٠

٥ ـ الحملة الصينية الخامسة : ٨٢٠ هـ/١٤١٧م ـ ٨٢٢ هـ/١٤١٩ م : آخر مراحلها هرموز، عدن ، ملندي

صدر مرسومها في ٢٨ كانون الأول عام ١٤١٦ م ٠ وكان هدفها الأول ، ظاهرياً ، حراسة سفراء بعض البلدان الذين قدموا الى الصين في ١٩ تشرين الثاني عام ١٤١٦ م ، وهدفها الثاني تقديم هدايا الامبراطور الى حكام تلك البلدان ، وهي شمبا ، فهنج ، جاوة، بالمبانغ ، ملاقة ، سيموديرة ، لمبري ، سيلان ، جزر الذيب ، كوشين ، كاليكوت ، شاليواني ، هرموز ، لاسا أو لأسا قرب المكلا ، عدن ، مقدشوه ، براوه ، ملندي ٠ ولم نحصل على عدد مراكبها ولا أفرادها ٠

وترك أسطولها ساحل الصين في خريف عام ١٤١٧ م ، ووصل لأول مرة الى ساحل افريقية الشرقية ٠ واضطر شنغ هو أن يعرض قوته العسكرية في لاسا ومقدشوه ٠ وعاد الى الصين في ٨ آب عام ١٤١٩ م ٠

٦ ـ الحملة الصينية السادسة : ٨٢٥ هـ/١٤٢١ م ـ ٨٢٦ هـ/١٤٢٢ م : آخر مراحلها هرموز عدن براوة

صدر مرسومها في ٣ آذار عام ١٤٢١ م ٠ وأعيد فيها سفراء هرموز وغيرها الى بلدانهم بعد انتظار طويل ٠ وهذه البلدان هي ملاقة وعاروه وسيموديرة ولمبري وكويمبانور، وكايال وسيلان ، وجزر الذيب وكوشين وكاليكوت وهرموز وظفار ولاسا وعدن ومقدشوه وبراوه ٠

وضمت الحملة ٤١ مركباً ، وكانت قصيرة نسبياً : عشرة أشهر . وانقسمت في سيموديرة . وذهب الخصي شو منها الى عدن بثلاثة مراكب وقدم هدايا الى ملك اليمن الناصر أحمد (١٤٠٠ ـ ١٤٢٤ م) .

٧ ـ الحملة الصينية السابعة : ٨٣٥ هـ/١٤٣١ م ـ ٨٣٧ هـ/١٤٣٣ م : آخر مراحلها هرموز وسفارة الى مكة .

صدر مرسومها في ٢٩ حزيران عام ١٤٣٠ م . ووجهت الى شنغ هو خاصة . وضمت أكثر من مائة مركب و ٢٧٥٥٠ شخصاً بين ضباط وجنود وبحارة وأطباء وحرفيين .

وخرجت المراكب من جون التنين في نانكين في ١٩ كانون الثاني عام ١٤٣١ م . ووصلت الى ليو شيا شيانغ في ٣ شباط ١٤٣١ . وحطت في مرسى ماوين في مصب نهر مين وانطلقت في البحر منه ومرت بكوي نهون في شمبا (٢٧ كانون الثاني عام ١٤٣٢ م) وبسورابايا (٧ آذار) وبالمبانغ (٢٤ تموز) وملاقة (٣ آب) وسيموديرة (٢٨ تشرين الثاني) ، وانتهت الى كاليكوت في ١٠ كانون الأول عام ١٤٣٢ م . وانتقلت الى هرموز ووصلتها في ١٧ كانون الثاني عام ١٤٣٣ م . (بعد سير ٣٥ يوماً في البحر) . وكر الأسطول عائداً في ١٩ آذار عام ١٤٣٣ عبر بحر العرب، فوصل الى كاليكوت في ٣١ آذار، ثم مر بسيموديرة (٢٥ نيسان) ، فملاقة ، فكون لون ، فكوي نهون في شمبا ، وفي ٢٢ تموز كانوا في بكين . ويشار الى أن الحملة أمضت ثلاثة أيام في جزر ناج باري . ويروي تاريخ سلالة منغ أن شنغ هو زار لاسا في جنوب جزيرة العرب ، وذهب مبعوثه الى ظفار ولاسا وعدن ومكة في جزيرة العرب . وكان الخصي هونغ يقود فرقة من الأسطول في كاليكوت . وأرسل سفارة ضمت ماهوان الى مكة . كذلك جرت مراكب أخرى من هرموز الى عدن والموانىء الافريقية ، وربما الى لاسا . ويقال أن بعض المراكب انفصلت عن الأسطول في كاليكوت وأتت الى البنادر العربية . أخيراً يظن أن الصينيين أبحروا مباشرة من كيلون الى مقدشوه ومن سيلان الى براوة .

★ ★ ★

يتضح بجلاء من موجز هذه الحملات أن الصينيين بدأوا بفرض الأمن والتبعية على البلدان الواقعة على طرقهم البحرية في المحيط الشرقي وحتى كاليكوت ، في الحملات الثلاث الأولى . فقضوا على القرصنة في مضيق ملاقة ، وثبتوا مراكز الملوك الشرعيين ضد الغاصبين ، وبطشوا بكل من رفض تبعيتهم . ولما اطمأنوا الى استتباب الأمر والأمن لهم ، انتقلوا الى المرحلة الثانية ، وهي بسط سيطرتهم على المحيط الغربي في هرموز وسواحل جزيرة العرب وساحل افريقية الشرقية حتى ملندي . ولم يحتاجوا الى دخول معارك في المحيط الغربي في الحملات الأربع اللاحقة ، وخضع لهم العرب والأفارقة . وبذا أصبح الصينيون أسياد بحر الهند من أقصاه في الشرق الى أقصاه في الغرب في افريقية وحتى في بحر القلزم . وقد تم لهم كل ذلك بأسطول هائل منظم ورجال أشداء مدربين . وهذا ما سنتحدث عنه الآن .

د ـ أسطول الحملات الصينية وقوته البشرية وطرقه البحرية(١) ٠

لا يملك الباحث الا القليل من المعلومات الموثوقة عن النواحي الفنية لمراكب أساطيل الحملات الصينية في بحر الهند ٠ أما عن قوتها البشرية وطرقها البحرية ، ففي متناول يده ما يكفيه ليأخذ فكرة عامة عن هذين الموضوعين ٠

١ ـ مميزات مراكب الحملات الصينية في بحر الهند :

بنيت معظم مراكب الحملات في حوض لونغ شيانغ في نانكين ٠ الا أن خبراء هذا الحوض عجزوا عن بناء سفن مماثلة لها بعد مرور مائة عام ، ولم يعرفوا حتى مواصفاتها ٠

وكانت مراكب حملات شنغ هو تسمى« مراكب الجواهر أو الكنوز » لأنها رجعت الى الصين بثروات لا تحصى ٠ وقد ورد في تاريخ منغ أن ٦٢ مركبا ضخماً بنيت للحملة الأولى ٠ لكن لا يجوز أن يتصور الباحث أن جميع سفن شنغ هو كانت من فئة واحدة ٠

(١) ـ فئات مراكب الجواهر :

فقد ذكرت المصادر الصينية أن القوة البحرية الصينية في عهد سلالة منغ كانت تمتلك ٢٥٠ سفينة جواهر تتوزع على سبع فئات في الحد الأدنى ٠ وهي :

- فئة مراكب الأشرعة التسعة ويبلغ طولها ٤٥٢ قدماً ٠
- فئة مراكب الأشراعة الثمانية أو سفن نقل الخيول ، وطولها ٣٧٦ قدماً ٠
- فئة مراكب الأشرعة السبعة أو سفن التموين وطولها ٢٨٠ قدماً ٠
- فئة مراكب الأشرعة الستة أو سفن نقل الجنود وطولها ٢٤٠ قدماً ٠
- فئة مراكب الأشرعة الخمسة أو سفن القتال وطولها ١٨٠ قدماً ٠
- فئة مراكب الأشرعة الأربعة وطولها ١٤٦ قدماً ٠
- فئة مراكب الأشرعة الثلاثة وطولها ١٣٠ قدماً ٠

(٢) ـ ابعاد مراكب الحملات واحجامها :

ولا يقبل جميع الخبراء البحريين بأرقام المصادر الصينية السابقة ٠ فبعضهم يظن أن مراكب شنغ هو الضخمة كانت أبعادها في الحد الأعظم ٣٠٠ قدماً (حوالي ٩٠ متراً) طولا و ١٥٠ قدماً (حوالي ٤٥ متراً) عرضاً، وحمولتها ٣١٠٠ طن ٠ هذا الى جانب حمولات ١٢٥٠ و ١٠٠٠ طن ٠

ويشيرون أيضاً الى وجود مراكب صينية حمولتها الفان لياوو (١ لياوو = ٥٠٠ ليبرة) وألف لياوو ، أي ٤٥٠ طناً و ٣٠٠ طن ، والى مراكب نقل الماء ٠

وكانوا يقولون في القرن السادس عشر ان طول المركب ذي الشراع الواحد لا يجوز أن يتعدى ٥٦ قدماً (١٧ متراً) وطول المركب ذي الشراعين ٩٠ قدما أي ٢٧ متراً ٠

في جميع الأحوال ، لا تضاهي المراكب البرتغالية (٣٠٠ طن) المراكب الصينية ، ولا المراكب الانكليزية (٤٠٠ طن) ولا العربية (٢٠٠ طن) في القرن الخامس عشر ، الا اذا ظهرت وثائق جديدة تقلب المفاهيم ٠

٢ ـ القوة البشرية في الحملات الصينية :

لكن لا يشك أحد بضخامة المراكب الصينية ، ولا سيما أن عدد الأفراد المشتركين في الحملة الواحدة كان يتراوح بين ٢٧٠٠٠ و ٣٠٠٠٠ شخص ، نقلهم عدد من المراكب تفاوت حسب الحملات على الوجه التالي :

١ ـ الحملة الأولى	:	٣١٧ مركبا
٢ ـ الحملة الثانية	:	٢٤٩ مركبا
٣ ـ الحملة الثالثة	:	٤٨ مركبا
٤ ـ الحملة الرابعة	:	٦٣ مركبا
٥ ـ الحملة الخامسة	:	؟ ؟ ؟ غير محددة
٦ ـ الحملة السادسة	:	٤١ مركبا
٧ ـ الحملة السابعة	:	أكثر من ١٠٠ مركب .

وشملت تلك القوة البشرية من أصل ٢٧٠٠٠ شخص في احدى الرحلات :

٧	مبعوثين رئيسيين	٢	أمين سر
١٠	معاونين للمبعوثين	١	أمين سر ديون الوارد
٥٣	خصياً عادياً	٢	خبير مراسم
٢	قائد لواء	١	مراقب نجوم
٨٣	رائداً	٤	منجمين (علماء هيئة)
١٠٤	ملازم أول	١٨٠	طبيب ومعاون طبيب
١٠٣	ملازم ثان		

وضمت هذه القوة البشرية بحارة ممتازين وملاحين ومعلمين يتقنون استعمال أدوات الملاحة كالبلد وصليب القياس والابرة المغناطيسية ، ويعرفون سائر شؤون الملاحة .

٣ ـ طرق الحملات في بحر الهند(٧) :

واتبعت الأساطيل الصينية في حملات بحر الهند الطرق الشاطئية تارة ، وطرق الباحة طورا . وكانت الرياح الموسمية تتحكم في حركتها ، وينتظرها الصينيون ثلاثة أشهر وأحيانا أربعة ، ولا يسيرون الا عند هبوبها .

١ ـ وكانوا يجارون شاطىء الصين حتى مصب نهر مين .

٢ ـ ثم ينطلقون في البحر حتى شمبا .

٣ ـ ويذهبون من شمبا في الباحة الى سورابايا في جاوة .

٤ ـ ويتوجهون من جاوة الى بالمبانغ في شمطرة ثم ملاقة ثم اتجه .

٥ ـ ويقطعون البحر من أتجه الى سيلان . وقد يذهبون من أتجه أو شمطرة مباشرة الى عدن أو الى ساحل افريقية الشرقية .

٦ ـ ويقلعون من سيلان الى كاليكوت ، ويبحرون من كاليكوت الى هرموز أو بر العرب أو ساحل افريقية ٠

وتعني هذه الطرق أنهم كانوا يقطعون بحر الهند من أي جهة يشاؤون . وبالتالي أن اهتداءهم بالكواكب كان دقيقاً جداً ومتقدماً جداً ٠ وهذا ما أثبتته رحلاتهم وتثبته وثائقهم الملاحية التي لا حاجة الى شرحها الآن ٠

هـ ـ فشل الحملات الصينية في الهيمنة على بحر الهند :

وهكذا نرى أن الحملات الصينية استمرت بثبات من عام ١٤٠٥ م الى عام ١٤٣٣ م أي أكثر من ربع قرن ٠ وضمت ما يقرب من ألف مركب من أحجام متباينة تتراوح حمولتها الاجمالية بين مائة ألف ونصف مليون طن على مدى رحلاتها السبع ، نقلت في تلك الأسفار ٢٠٠٠٠٠ شخص ، منهم المحاربون المشاة والخيالة مع جيادهم المحمولة في سفن خاصة ٠ وصرفت الصين أموالا طائلة لاعداد هذه الحملات ، وأنفقت عليها طيلة الـ ٢٨ سنة التي تنقلت فيها في بحر الهند ٠

ويرفض العقل اعتبار هذه الحملات الباهظة التكاليف ، رحلات اقامة علاقة سياسية مع بلدان سواحل بحر الهند ، لأن وجود قوات مسلحة تسليحاً تاماً وبأعداد كبيرة في الأساطيل يستبعد رغبة تحقيق أغراض دبلوماسية ، الا اذا افترضنا أن تلك القوات أرسلت لحماية مبعوثي الامبراطور واظهار عظمة الصين ٠

ولا يقبل العقل أيضاً أن يسلم بأن الحملات الصينية كانت أسفاراً تجارية ، لأن التجارة في القرن الخامس عشر لا تستلزم مراكب تعد بالخمسينات ولا بالمئات ، ويحمل المركب الواحد منها ٣٠٠٠ طن ان كان ضخماً وما لا يقل عن ٣٠٠ طن اذا كان صغيراً ٠ ولم يسبق أن سجل تاريخ تجارة بحر الهند أساطيل بهذه الضخامة أو سفناً تحط في بنادره بهذا العدد المذهل ٠

وحقيقة الأمر أن الحملات الصينية عمليات عسكرية مدروسة ومنظمة ومجهزة بدقة غايتها فرض هيمنة الامبراطورية الصينية على بحر الهند وبلدانه ، من اليابان الى بر الزنج مروراً ببلدان الشرق الأقصى والهند والسند وبر العرب ، ووصولا الى ملندي ٠ والأدلة على نوايا الصين التوسعية وقائع ثابتة ، منها :

١ ـ القوة الكبيرة المحمولة على مراكب الأساطيل الصينية ٠ وقد تراوح عددها حوالي ٣٠٠٠٠ رجل وقال بعض المؤرخين الصينيين بل ٣٧٠٠٠ رجل ٠ وفي حديث ماهوان ، أحد المؤرخين الذين رافقوا شنغ هو عن عدن ، يقول : « وفي هذه البلاد جيش قوي جداً ، قوامه سبعة الى ثمانية آلاف رجل من مشاة وخيالة ٠ لذلك تخافها البلدان المجاورة لها ». فاذا كان جيش عدن الصغير مرهوباً ، فما بال جيش شنغ هو الذي يبلغ عدده ثلاثة أمثال جيش عدن ؟

٢ ــ قضت قوة المراكب الصينية على القراصنة اليابانيين ، وعلى قراصنة شمطرة (عددهم خمسة آلاف في مضيق ملاقة وحدها) ٠

٣ ــ هزمت قوة المراكب الصينية جيش ملك سيلان وأسرته ٠ واذا كان الامبراطور يونغ لو قد عفا عنه وأعاده الى بلده ، فانه نصّب في سيلان ملكاً آخر اسمه باراكاناباهو راجا ، وظل الملك الجديد يدفع اتاوة الى الصين بانتظام حتى عام ١٤٦٢ ٠

٤ ــ كادت هذه القوة اياها أن تتدخل في جنوب جزيرة العرب وفي ساحل افريقية الشرقية ،لكن سويت الأمور بلا قتال ٠

٥ ــ فرض المبعوثون الصينيون على جميع أصحاب السلطة في البلدان التي زاروها ــ ولم يوفروا أحداً ــ أن يدفعوا اتاوة وأن يسافروا أو يرسلوا مندوبين عنهم ليعلنوا تبعيتهم لامبراطور الصين في عاصمته ٠

ويؤيد تسلسل الأحداث التاريخية سعي الصين المتواصل للسيطرة على « المحيط الغربي » وسواحله في سيلان والهند أما صلات الصينيين بالعرب ، فظلت متميزة ولا يبدو أنه طرأ عليها تغيير في القرن الخامس عشر ٠

١ ــ الصين وسيلان :

وتعود العلاقات بين الصين وسيلان الى مطلع القرن الخامس الميلادي (٤٠٥) ، عندما ذهبت سفارة ملك سيلان وقدّمت الى الأمبراطور صورة بوذا مرصعة بالحجارة الكريمة ٠ وتوالت بعثات سيلان الى الصين في أعوام ٤٢٨، ٤٣٠ ، ٤٣٥ ، ٤٥٦ م ٠

وأعلن ملوك سيلان في القرن السادس أنهم أتباع امبراطور الصين ، وأبلغوه قرارهم عام ١٥٠٥ وتتابعت سفاراتهم اليه في أعوام ٥٢٣ ، ٢٧ ، ٣١ وأرسلت سيلان مندوبين عنها عام ٦٧٠ م و ٧١١ م ٠

وفي عام ٧٤٢ م ، وصل الى الصين تجار جاؤوا بطريق البحار الجنوبية وجلبوا من سيلان (مملكة الأسود) سلعاً ثمينة أهدوها الى الامبراطور الصيني ٠ ثم انقطعت الصلات حتى القرن الثالث عشر الميلادي ، عندما عاد السيلانيون الى استيراد البضائع الصينية ، وصار جنود صينيون يخدمون في جيش ملك سيلان ٠

أما في بدء القرن الخامس عشر ، فقد تصرف الأمبراطور يونغ لو وكأنه يرمي الى اعادة النفوذ الصيني الى سيلان ٠

٢ ــ الصين والهند :

أما العلاقات بين الصين والهند فاقدم من علاقات الصين والسيلان ، وتعود بدايتها الى عام ١٢٢ قبل الميلاد ٠

وقد أرسل كثير من ملوك الهند هدايا الى امبراطور الصين في القرن الأول والثاني للميلاد ٠ ثم انقطعت البعثات الهندية في القرنين الثالث والرابع ٠

ونشأت تجارة بحرية بين الصين والهند في أواخر القرن الرابع· وعاد ملوك الهند لاسيما البوذيون منهم ، الى ارسال مندوبين وهدايا في القرن الخامس ·

واجتاحت الصين الهند ، وأخضعتها في القرن السادس · وفي القرن الثامن استأنف ملوك الهند ارسال السفارات ·

وقوي التبتيون في القرن التاسع وهددوا الصين ، فاستنجدت هذه الأخيرة عام ٧٨٧ م بالأتراك الأويغور وملوك الهند والعرب ، دون جدوى ·

وانقطعت سفارات الهند حتى القرن الخامس عشر · اذن هنا أيضاً ، يتحرك الصينيون ضمن اطار سوابق تاريخية ودينية ·

٣ ـ الصين والعرب :

وصلات الصين بالعرب قديمة ، نشير الى بعض ما ورد منها في الوثائق التاريخية · فحمزة الأصفهاني والمسعودي ذكرا أن مراكب الهند والصين كانت تصل الى الحيرة عبر الفرات(٨) · ثم صارت تقف عند الأبلة ، وتراجعت بنادر رسوها مع الزمن الى البصرة فسيراف فجزيرة قيس فهرموز(٩) ·

وتروي الحوليات الصينية لسلالة تنغ (٦١٨ ـ ٧٠٧) في القرنين السابع والثامن أن الينك الصينية كانت تأتي من كانتون الى الفرات ، وتمر بسيلان وملبار وكمباية وديو وسيراف ، وتحط في مصب نهر الفرات · ثم تحولت المراكب الصينية عن خليج العرب وصارت تسافر الى عدن ، التي أصبحت مستودع تبادل السلع بين الصين والعرب ·

وأسس العرب مركز تجارة في مدينة كانتون ، لا يعرف أحد تاريخ انشائه ، لكنه كان قوياً جداً في منتصف القرن الثامن (٧٥٨م) · كذلك كثروا في مدينة خانفوه(١٠) ·

وقامت اتصالات برية وسفارات بين الخلفاء الأمويين (الوليد) والعباسيين (المنصور وهارون الرشيد) وبين الصين التي استنجدت بالعرب ضد التبتيين ونصروها · واستنجد الساسانيون (يزجرد الثالث) بالصينيين ضد العرب في القرن السابع ، فنصحوهم بالتفاهم معهم مثلما ذكر الطبري ·

وتقلصت العلاقات التجارية مع الصين مباشرة وصار معظمها يتم عن طريق الهند حتى القرن الخامس عشر · وفي هذا القرن تبادلت الصين الهدايا مع اليمن وشريف مكة ، لكن الأساطيل الصينية كادت تصطدم بالعرب قرب المكلا وفي عدن ·

وهكذا أثبتت أحداث القرون الغابرة ووقائع القرن الخامس عشر أن الصين حاولت بالسيف الحاق بحر الهند وبلدانه الساحلية بتبعيتها · لكنها فشلت في الماضي والحاضر ، وتوقفت الحملات البحرية وعرض القوة والتهديد باللجوء اليها بعد وفاة الامبراطور يونغ لو وخلفه · ولم يدرك البلاط الصيني فيما يبدو أهمية الدولة البحرية العظمى الدائمة ·

و ـ مكاسب الصين وفوائد الأمم من الحملات الصينية ·

فهل يعني فشل الصين عملياً في فرض احتلالها العسكري المكشوف ، مثلما فعلت في شمطرة وفي سيلان ، أو المستور في باقي الأماكن ، اخفاقها في سائر الميادين ؟ كلا · فقد حققت لنفسها مكاسب جمة ، وجنت الأمم الأخرى فوائد جليلة ·

١ ـ مكاسب الصين من حملاتها البحرية :

فالمكسب الأول للصين جغرافي ، اذ حصلت على أخبار صحيحة ودقيقة ومستفيضة عن جغرافية بحر الهند وجزره وسواحله ،تختلف كلياً عن حكايات السفار وروايات الرحالة المنمقة · وشملت تلك المعارف النبات والحيوان والثروات المعدنية والمحاصيل الزراعية وأحوال الشعوب وأديانها ولغاتها ،الى جانب الظواهر الطبيعية كالمناخ والمياه وغيرها (قاسوا الندى في مكة فبلغ ثلث انش في الليلة الواحدة) ·

والمكسب الثاني تجاري لأنهم تعاملوا مع كل بلد مروا به مباشرة وبلا وسطاء · فباعوا كميات السلع الصينية الهائلة التي حملوها معهم مثل أصناف الحرير والخزف ، واشتروا بأثمانها بضائع محلية مثل الحجارة الكريمة والمعادن والأدوية والأسود والفهود والخيول والزرائف والحمر الوحشية المقلمة والابل والنعام والمنسوجات القطنية واللآلىء ·

والمكسب الثالث علمي ملاحي فلكي تطبيقي · فالصين أسهمت في تقدم علم الفلك على نطاق واسع ، ولمع علماء الهيئة عندها منذ القرن الرابع قبل الميلاد ، وراقبوا عيانا ١٤٠٢٠ كوكباً مقابل ١٠٢٢ عند بطلميوس. وللاحيهم نجومهم وقياساتهم وأدواتهم الخاصة التي تذكر بالنهج الملاحي العربي ، حتى فيما يختص بالبوصلة المسماة الابرة المغناطيسية المائية · وكانوا يطبقون الهداية بالنجوم في المياه البحرية القريبة من برهم · وأتاحت لهم رحلات القرن الخامس عشر أن يختبروا علمهم الملاحي في جميع أنحاء بحر الهند ، وتثبتوا من صحته وتعلموا طرقاً بحرية جديدة أوصلتهم الى جزيرة العرب وملندي · فأصبح معالمتهم وتجارهم قادرين على القيام بأسفار فردية يكتنفها الحد الأدنى من الأخطار والمغامرة ·

والمكسب الرابع « اعلامي » ، اذ لم تعد الصين بلاد الواق واق المجهولة التي تروى عنها الأساطير والخرافات ، بل شاهدت جميع شعوب البحر الهندي أهلها ، ورأت عظمتها وشعرت بغناها ·

٢ ـ فوائد الامم من حملات الصين البحرية :

اذن فشل الصينيون في الاحتلال العسكري، لكنهم استفادوا في نواحي عديدة أخرى وأفادوا سائر الأمم أيضاً ·

وجنت بلدان سواحل بحر الهند ، بمعناه الواسع دوماً ، فائدة أولى عظيمة ، تمثلت في نشر الأمان والاطمئنان على جميع الطرق البحرية المؤدية الى بلدان تحت الريح والى الصين نفسها بعد أن قضوا قضاء تاماً على أعمال القرصنة ·

والفائدة الثانية هي أن الصينيين الذين جاؤوا فاتحين ، أصبحوا فئة من الفئات التي تبحر في بحر الهند بلا امتياز ولا تسلط ، لا بل ان واقعاً جديداً تكرس في الملاحة ، تؤيده المصادر العربية ، ويتلخص فيما يلي :

١ ـ بحر الهند بحر مفتوح لجميع الأمم ، لايعترض أحد أحداً . وأفاد كثيرون من هذه الحرية الممنوحة للكل بلا استثناء . لكن

٢ ـ اختص معالمة الصين بالنقل والتجارة حتى جاوة وشمطرة وملاقة وبأسفار نادرة في المحيط الغربي .

٣ ـ اكتفى أهل الهند وسيلان ومعالمة تحت الريح بخليج البنغال وبأسفار قليلة في المحيط الغربي .

٤ ـ وانفرد العرب والفرس بالمحيط الغربي وخليج العرب وبحر القلزم وبأسفار قليلة الى بحر الزنج والمحيط الشرقي .

٥ ـ وبقي معالمة الزنج أسياداً في بحر الزنج حتى سفالة وجزيرة القمر ، ونادراً مايسافرون الى جزيرة العرب أو غيرها .

بالتالي أدت الحملات الصينية الى قيام سلم بحري دائم في بحر الهند ، والى قيام اتفاق ضمني مبني على الأمر الواقع ، حفظ مصالح جميع البلدان الساحلية .

ثالثاً ـ نصوص ماهوان عن هرموز وظفار وعدن ومكة

آ ـ بلاد هرموز(١١) :

اذا انطلقت السفينة من بلاد كولي (كاليكوت) ، واتجهت الى الشمال الغربي ، تصل الى بلاد هرموز بعد سفر خمسة وعشرين يوماً بريح مولة(١٢) . وتقع عاصمة البلاد قرب البحر وعلى سفح الجبال .

وتأتي الى هرموز سفن من جميع البلدان . ويجيء اليها تجار أعراب يسافرون في البر ، ويذهبون جميعاً الى السوق ويشتركون في البيع والشراء . لذلك أهل هذه البلاد أثرياء(١٣) .

ويدين ملك هرموز وأهلها بالاسلام . وهم وقورون ودقيقون وراسخو الايمان . يصلون خمس مرات في اليوم ، ويتوضؤون ويصومون . وتقاليدهم طاهرة وشريفة . وليس لديهم أسر فقيرة . واذا افتقرت أسرة من أسرهم ، وهبوا لها الثياب والغذاء والمال ، وأقالوا عثارها . وأوصالهم ووجوههم نقية ووسيمة ، وبنيتهم قوية ، وشكلهم جميل . وثيابهم وملابس رؤوسهم حسنة ومتميزة وأنيقة . ويطبقون مبادىء الاسلام في زواجهم ودفن موتاهم .

واذا أراد رجل منهم أن يعقد زواجاً على امرأة ، أرسل وسيطاً يحدد بنود الاتفاق بين الطرفين • ثم تقيم أسرة العريس حفلة تدعو اليها الشيخ ـ ينفذ الشيخ أصول الشرع في الزواج ـ والمهتمين بالزفاف والوسيط والأقارب المسنين • وتخبر الأسرتان بعضهما بعضاً عن أصلهما ونسبهما لثلاثة أجيال • ومتى أنجز توقيع وثائق الزواج ، يحدد يوم تنفيذ العقد. فاذا لم ينفذ ، اعتبرت السلطة النكول عنه زنى واقتصت من المذنب •

واذا توفي رجل منهم ، ألبسوه ثوباً أبيض ، ثم أخذوا ابريقاً مليئاً بالماء النظيف ، وغسلوا جثمانه من الرأس الى القدمين مرتين أو ثلاث مرات • وبعد تطهيره ، يملؤون فمه وأنفه بالمسك والكافور • ثم يكفنونه ويضعونه على محمل ويدفنونه •

ويبنى القبر من مداميك حجارة ، ويفرش في أسفله خمسة أو ستة تسوونات (ستة انشات تقريباً) من الرمل النظيف ، وينزلون الجثمان وحده فيه ، ثم يسقفونه بالحجارة ويردمون تراباً فوقه •

ويستخدم أهل هرموز السمن في غذائهم ، ويخلطونه ويطبخونه مع طعامهم ويبيعون في الأسواق لحم الغنم مشوياً وغيره من اللحوم ، وفراريج مشوية وفطاير وهرايس وجميع مآكل الحبوب • ولا تطبخ بعض الأسر القليلة العدد المؤلفة من شخصين أو ثلاثة ، بل تشتري طعامها من السوق •

ويسك ملكها عملة فضية تسمى ديناراً ، قطرها ستة فنات (سبع انش) وعلى ظهرها كتابة • ووزنها أربعة فنات (٠,٠٤٧٩ أونسة) ، وتداولها عام •

ويكتبون خطوطهم بالأحرف العربية •

وتضم أسواقهم جميع أنواع المخازن ، وفيها جميع أصناف السلع • لكن ليس لديهم خمارات ، لأن من يشرب الخمرة يقضي القانون باعدامه •

ويتفوق فيها الموظفون المدنيون والعسكريون والأطباء والمنجمون على أمثالهم في البلدان الأخرى • وفيها خبراء في جميع الفنون والمهن •

ولا شيء غير مألوف في شعوذاتهم وبهلوانياتهم ، سوى تسلق الماعز عموداً خشبياً • فهذا العرض طريف الى أقصى حد • ويستعملون فيه عموداً يبلغ طوله حوالي شنغ واحد (١٠ أقدام وانشان) • ولا يتسع رأس العمود الا لوضع أظلاف الماعز الأربعة • ويركزون العمود في الأرض ، ويثبتونه • ثم يقود رجل جدياً أبيض ، ويصفق بيديه ، وينشد أغنية رتيبة ، فيثب الجدي على دق الطبل ويقترب من العمود •

وبعد ذلك ، يضع الجدي قائمتيه الأماميتين على العمود ، ثم يقفز بسرعة ويضع قائمتيه الخلفيتين عليه • عندئذ ، يتناول الرجل عموداً آخر ، ويميله قدام قوائم الجدي ، فينقل الجدي قائمتيه الأماميتين ويضعهما على رأس العمود المائل ، ويرفع قائمتيه الخلفيتين بعجلة ويثبت الرجل هذا العمود الثاني • فيصبح الجدي واقفاً على أعلى العمودين ،

ويمرض وضمات ويقوم بحركـات رقص ·ويتناول الرجل عموداً ثالثاً · ويضيف خمسة أو ستة أطوال متتالية حتى الأعلى فيزيد الارتفاع حوالي شنغ واحد (أي يصبح تقريباً ٢٠ قدماً) · ومتى انتهى الجدي من الرقص ، يقف على العمود الأوسط الذي يدفعه الرجل ويتلقى الجدي بين يديه ·

ثم يأمر الجدي أن ينبطح على الأرض، ويتظاهر بالموت ، فيفعل · ويأمره أن يمد قائمتيه الأماميتين ، فيمدهمـا ، ثم قائمتيـه الخلفيتين ، فيطيع أيضاً ·

عندئذ يأتي رجل يجر وراءه حماره الأسود العريض الذي يبلغ علوه حوالي ثلاثة شيحات (٣٦،٧ انش) · ويمرض العاباً بارعة بطرق شتى ، ثم يطلب من أحد الحضـور أن يأخـذ منديلا ويطويه عدة مرات ويعصب به بشدة عيني حماره · ويطلب من رجل آخر أن يضرب الحمار خلسة على رأسه ويختبيء بين المشاهدين · بعد ذلك ، ينزع الرجل العصابة عن عيني الحمار ويطلب منه أن يفتش عن الشخص الذي ضربه على رأسه · فمهما كان عدد الجمهـور كبيراً ، يذهب الحمار رأساً الى الرجل الذي ضربه ، ويشير اليه · فهذه اللعبة من أعجـب الأمـور ·

وينطوي مناخ هرموز على فصـل باردوفصل حار · وتتفتح الزهور في الربيـع ، وتتساقط الأوراق في الخريف · ويحصل صقيع عندهم لكن لا تثلج · ومطرهم نادر لكن نداهم غـزير ·

وعندهم جبل واحد كبير ، تؤخذ من سفوحه الأربعة أربعة مواد · فمن أحد السـفوح يستخرج ملح يشبه ملح البحر ، لونه أحمر ·ويقتلع أهل هرموز قطع الملح بمجرفة حديد مثلما تقتلع الحجارة · ويزن بعضها ٣٠ أو ٤٠ شين (٣٠ شين = ٤ ، ٣٩ ليبرة) · ولا رطوبة في هذا الملح ويطحن مسحوقاً قبل استهلاكه · ويؤخذ من السفح الثاني تراب أحمـر لونه كلون الزنجفر · ويعطي السفح الثالث تراباً أبيض كالكلس تطرش به الجدران · وفي السفح الرابع تراب أصفر يشبه لونه نبـات الكـركـم ·

في جميع الأحوال ، يشرف مسؤولون على مقالع ذلك الجبل · ويأتي التجار من جميـع الأقطار لشراء هذه المواد وبيعها ·

ومن محاصيل أرضهم الرز والقمح لكن بمقادير ضئيلة · ويشريان أيضاً من أماكـن متفرقة ، وينقلان الى هرموز حيث يباعـان بأسعار زهيدة الى أقصى حد ·

وعندهم من الثمار والخضار ، الجـوز واللوز والصنوبر والرمان والأعناب والدراق المجفف ، والتفاح والتمور والبطيخ الأخضـر والخيار والبصل والكراث والقفلوط والثوم والبطيخ الأصفر وغيرها · ويكثـر عندهـم الجزر الأحمر ، ويبلـغ حجمه حجم جـذور النيلوفر · والبطيخ الأصفر كبير جداً وعلـو بعضه ٢ شيح (٤ ، ٢٤ انش) · وقلب جوزهم أبيض · وقشره رقيق يكسر باليد وطول حبة الصنوبر حوالي تسون واحد (١،٢ انش) ·



وأعنابهم ثلاثة أو أربعة أصناف . يشبه أحدها التمر الجاف ، ولونه أرجواني . والصنف الثاني بحجم بزرة النيلوفر ، لا بزرة فيه ويجفف . والصنف الثالث بحجم حبة الفاصولياء البيضاء ولونه أبيض . ويشبه لوزهم الجوز . وهو مروس وطويل وأبيض ، وللبه نكهة ألذ من نكهة الجوز . وحجم رمانهم بحجم كأس شرب الشاي . وحجم تفاحهم بحجم قبضة اليد ، وهو لذيذ وله أرج .

والتمور الفارسية عندهم على ثلاثة أصناف أيضاً . يسمى النوع الأول الدشب ، وحبته بحجم الابهام وعجوته صغيرة . ويربى مثل سكر النبات ، وحلاوته عالية جداً ، فلا يستساغ أكله . ويهرس النوع الثاني ويحول الى ٢٠ أو ٣٠ قطعة كبيرة ، وله طعم مثل طعم البرسيمون المجفف الجيد والتمر الممتاز . ويشبه النوع الثالث العناب ، الا أنه أكبر منه ومذاقه حامض ويقدم علفاً للحيوانات .

وتجلب الى هرموز جميع السلع النفيسة من جميع الجهات .

ولديهم يواقيت زرقاء وحمراء وصفراء، والذراح والزمرد وجواهر « عيون القط » والماس واللؤلؤ الكبير بقدر حبة الايدع ووزنه شين واحد وفنان أو ثلاثة (٦٩ قمحة) والمرجان ـ عقود وأغصان وجذوع ـ والعنبر الأصفر وحب العنبر وخرز المسابح ، والعنبر المائع والعنبر الأسود (الأصهب) وأواني اليشب والكريستال وعشرة أصناف من قطع المخامل المطرزة والمزهرة (طول زئبرها فن أو فنان ، طولها شنغهان والعرض شنغ واحد : ١ فن = ١ر٠ انش ، ١ شنغ = عشرة أقدام وانشان)، ونسيج صوف من جميع الأصناف ، والسحل، واللباد ، والكريب ، والكريب المزأبر ، والشاش المزأبر ، وجميع أنواع المناديل الأجنبية المطرزة بالحرير الأزرق والأحمر وغيرها . وتباع كل هذه السلع في هرموز . وعندهم كثير من الابل والخيول والبغال والثيران والماعز .

وماعزهم أو غنمهم أربعة أجناس . الجنس الأول ضخم الالية ، ويزن الحيوان الواحد منه ٧٠ ـ ٩٠ شين (٩٢ ليبرة) ، ويزيد عرض اليته عن شيح واحد (١٢،٢ انش)، وتنجر على الأرض ، وتزن أكثر من ٢٠ شين (٣ر٢٦ ليبرة) . وللجنس الثاني ذنب كذنب الكلب ، ويشبه ماعز الجبل ، ويزيد طول اليته عن شيحين (٤ر٢٤ انش) . والنوع الثالث المنز الناطح ، وعلوه شيحان و ٧ أو ٨ تسون (٣٣ انش) . وشعره طويل وينجر على الأرض في مقدمته ، وهو نظيف في مؤخرته . ويشبه برأسه ووجهه وعنقه وجبهته الغنم . وتنعكف قرونه وتستدير نحو جبهته ، ويعلق بها جرس حديد صغير يسمع صوته عند مشي الحيوان . ويبتهج هذا الجنس بطبيعته عندما يناطح . ويربيه هواة النوادر في بيوتهم ليناطح ماعز غيرهم ويراهنون عليه بالمال .

ويعيش في بلاد هرموز نوع من الحيوان يسمى الوشق . وحجمه بحجم القط الكبير . وجسمه مرقط تماماً كذيل السلحفاة والذراح . . وأذناه مروستان وسوداوان . وهو وحشي لكنه لا يؤذي . واذا رأته الأسود أو الفهود أو غيرها من الوحوش سجدت أمامه على الأرض لأنه ملك الحيوانات .

واخذ ملك هرموز مركباً أيضاً ، وحمّله أسوداً وزرائف وخيولاً ، ولآليء وحجارة كريمة وغيرها ، وذكرى لعرش الصين مكتوبة على ورق من ذهب • وأرسل رسله الذين صحبوا مراكب الكنوز التي بعث بها الامبراطور ، وكانت عائدة الى الصين من المحيط الغربي ، وذهبوا الى عاصمة الصين وقدموا هداياهم •

٢ ـ بلاد ظفار(١٤) :•

اذا انطلقت السفينة من كولي (كاليكوت) ، وسارت في الاتجاه الشمالي الغربي بريح مولية ، تصل الى ظفار بعد مضي عشرة أيام بلياليها(١٥) • وتقع هذه البلاد قرب البحر وعلى سفح الجبال ولا تمتلك أي مدينة مسورة ولا أرباضاً وتحدّها الجمة في جنوبها الشرقي ، وسلاسل الجبال في شمالها الغربي •

ويدين ملكها وجميع أهلها بالاسلام • وأوصال رجالها طويلة وعريضة ، وقوامهم فارع وبدين • ويمتازون بصدق وعودهم •

ويتعمم ملكها بعمامة بيضاء نفيسة أجنبية ، ويرتدي عباءة تغطي رأسه ، مطرزة بالحرير النفيس ، ومزهرة برسوم عرضها عرض الابهام ، أو يلبس ثوباً مطرزاً بالذهب ، وينتعل جزمات أجنبية أو أحذية جلدية مرؤسة ومسطحة المقدمة •

ويجلس الملك في محفة أو يركب جواداً اذا أراد التجول في المدينة • وتتقدمه وتتبعه صفوف من الفيلة والابل وفرق الخيالة ، وجنود مشاة يحملون سيوفهم ودروعهم • ويسير الجميع في حشد كثيف ينفخون في الصفارات والمزامير •

ويغطي أهل البلاد رؤوسهم بالعصائب ، ويرتدون ثياباً طويلة ، وينتعلون الجزم أو الأحذية •

وفي يوم العبادة (الجمعة) ، تتوقف التجارة في الأسواق قبل الظهر • ويتوضأ جميع الناس ، رجالا ونساء ، كباراً وصغاراً • ثم يتناولون ماء الورد أو العود الثقيل والزيت ، ويمسحون بها وجوههم وأوصالهم • ويرتدون ثياباً نظيفة مغسولة من فترة قصيرة • ويأخذون مبخرة فخار صغيرة ، ويشعلون شيئاً من العود الثقيل والصندل والعنبر وغيرها من البخور ، ويضعونه في المبخرة ، ويبخرون ثيابهم وأوصالهم • ثم يذهبون الى الجامع ليتعبدوا • ويعودون الى منازلهم بعد الصلاة مباشرة ، فينتشر عبير عطرهم في أزقة الأسواق التي يمرون فيها ، ويبقى بعض الوقت •

ويطبق أهلها الأعراف الاسلامية في طقوس زواجهم ودفن موتاهم •

وتنتج أرضهم اللبان(١٦) • وهو في الحقيقة صمغ شجر يشبه شجر الدردار ، الا أن ورقه شوك وطويل • ويجرح أهل ظفار هذا الشجر ويجمعون نسغه ويبيعونه •

وبعد ما وصلت مراكب الكنوز الصينية الى ظفار ، وتمت تلاوة الارادة الامبراطورية وتقديم الهدايا الصينية ، أرسل ملكها رسله الى جميع الجهات ليخبروا أهل بلاده بأن يأتوا

باللبان ودم الأخوين(١٧) والقاطر والمر والميعة والاصطرك السائل · فجاؤوا ليقايضوها بنسيج الحرير القنبي والأواني الخزفية وغيرها من السلع الصينية ·

ويشبه مناخ هذه البلاد مناخ الشهر القمري الثامن والتاسع ، فلا برد فيها البتة ·

ويتوفر في هذه البلاد الأرز المقشور وغير المقشور والقمح والقطاني والذرة البيضاء والصفراء ، بزور القنب ، وجميع أنواع الخضار والقرع · وعندهم ثيران وماعز وخيول وحمير وقطط وكلاب ودواجن وبط ·

ويأوي النعام الى جبالهم · ويصطاده بعض السكان ويبيمونه · ولهذا النعام جسم عريض وعنق طويلة · وهو يشبه الكركي (الغرنوق) · ويبلغ علو رجليه ثلاثة أو أربعة شيحات (٣ = ٧ ، ٣٦ انشا) · وله في كل رجل أصبعان فقط · ويشبه ريشه وبر الجمل · ويأكل البازلا الخضراء وما يشاكلها · ويمشي مشية الابل ، لذلك يسمى أحيانا الدجاجة الجمل ·

أما ابلهم فبسنام واحد ، وعندهم ابل بسنامين · ويركب جميع الناس الابل عندما يذهبون الى الأسواق · واذا أشرفت ابلهم على الهلاك ، ذبحوها وباعوا لحمها ·

ويسك الملك عملة ذهبية تسمى تنكا ، تزن القطعة الواحدة منها شينين (٠,٢٣٩٨٣ ليبرة) · وقطرها تسون واحد وخمسة فنات (٨ر١ انش) · وعلى أحد وجهيها صورة انسان وعلى الوجه الآخر كتابة · ويسك أيضا عملة نحاسية صغيرة ، وزن القطعة منها ثلاثة ليان (١،٧ قمحة) وقطرها أربعة فنات (٤٨ر٠ انش) من أجل الصفقات التجارية البسيطة ·

وفي اليوم الذي غادر مبعوث الصين ظفار ، بعث ملكها بزعيم حمل لبانا ونعاما وأشياء أخرى ، وأبحر في مركب الكنوز ليقدم الاتاوة لبلاط الصين(١٨) ·

٣ ـ بلاد عدن(١٩) :

اذا أقلعت السفينة من بلاد كولي (كاليكوت) ، واتجهت الى الغرب ، تصل الى عدن بريح مولمة في غضون شهر قمري(٢٠) · وتقع هذه البلاد قرب البحر وتبتعد كثيرا عن الجبال ·

وعدن غنية ومكتظة بالسكان ، ويدين جميع أهلها بالاسلام ، ويتكلمون اللغة العربية ، ويميلون الى الغطرسة ·

ولديهم جيش قوي قوامه سبعة آلاف أو ثمانية آلاف رجل بين خيالة ورجالة ، حسني التدريب · اذن هذه البلاد منيعة جدا وتخشاها الدول المجاورة لها ·

وفي العام التاسع عشر من حكم يونغ لو(٢١) ، أمر هذا الامبراطور أن يحمل « لي » ، مبعوثه العظيم وكبير الخصيان ، وغيره مرسوما ساميا ، ويمنح ملك عدن وزعماءها كسوة

وعمامة • فلما وصلوا الى سومنتالا(٢٢) ،انقسم الأسطول الصيني ، وقصد الخصي شو عدن وبامرته مراكب كنوز عديدة ، وبلغها •

وعندما سمع ملك عدن بوصول المبعوث الصيني ، خرج الى الشاطىء يصحبه أعيان كبار وصغار ، واستقبله ، وقبّل المرسوم الأمبراطور وسُر بالهدايا الصينية ، وأقام له حفلة ترحيب في قصره بكل احترام وتواضع(٢٣) •

وبعد الانتهاء من تلاوة الارادة الأمبراطورية ، أصدر ملك عدن أمراً الى أهل بلاده يسمح فيه لمن يمتلك سلعاً ثمينة أن يبيعها أو يقايضها • وهكذا استطاع الصينيون أن يشتروا الجواهر الكبيرة المسماة « عيون القط»(٢٤) ، التي تزن الواحدة منها حوالي شينين (١١٥ قمحة) وجميع أنواع اليواقيت والحجارة الكريمة النادرة واللآلىء الضخمة ، وكثيراً من جذوع شجر المرجان التي يبلغ طولها شيحين (٤ر٢٤ انش) • وملأوا خمسة صناديق بأغصان المرجان وأشياء أخرى مثل العنبر الأشهب وماء الورد • وابتاعوا زرائف وأسوداً وحمر الزرد ونموراً مرقطة ونعائم وحماماً أبيض ، ونقلوا جميع ذلك الى الصين •

ويتعمم ملك عدن بعمامة ذهبية ، ويرتدي ثوباً أصفر ، ويتمنطق بمنطقة مرصعة بالجواهر • وعندما يحل يوم الصلاة(= الجمعة) ويذهب الى الجامع ، ليصلي ، يبدل هندامه ، ويعصب رأسه بعصابة بيضاء ناعمة أجنبية ،ويضع فوقها منديلا مطرزاً بالذهب • ويرتدي ثوباً أبيض • ويتجه الى الجامع راكباً عربة وتصحبه تجريدة من الجنود •

ولكل من أعيان عدن عمامة وثياب خاصة حسب مكانته الاجتماعية •

ويختلف لباس الرجال في هذه البلاد عن لباس النساء • فالرجال يتعممون ، ويرتدون سحلا من القطن أو ثوباً من الصوف أو من الحرير القنبي المطرز الأنيق أو أمثالها من الأكسية • ويلبسون بأرجلهم جزماً أو أحذية •

أما النساء فيرتدين كساء طويلا ، ويضعن صفاً من الحجارة الكريمة واللآلىء حول أعناقهن وعلى أكتافهن ، فيشبهن الهة الرحمة كوان يين بلباسهن • ويعلقن بآذانهن أربعة أزواج من الدوائر الذهبية المرصعة بالحجارة الثمينة • ويلبسن خواتم في أصابع أرجلهن ويغطين رؤوسهن بخمار حرير مطرز لا يظهر منه الا وجههن •

وجميع من يصوغ حلى خالصة من الذهب والفضة ويرصعها ، يصنع أروع وأدق المصاغات التي ليس لها مثيل في العالم •

وعندهم أسواق وحمّامات عامة ومطاعم ومخازن تبيع حريراً وأقمشة حرير وكتباً وسائر السلع • وهذه كلها متوفرة لهم •

ويسك الملك عملة من الذهب الأحمر تسمى فولولي(٢٥) ، وتزن القطعة منها شين واحداً (٥٦ ، ٥٥ قمحة) ، وترى على ظهرها كتابة واضحة • ويسك أخرى من النحاس تسمى فلوساً من أجل دفع ثمن الصفقات الصغيرة •

ومناخ هذه البلاد حار دوماً مثل مناخ الشهر القمري الثامن والتاسع •

ويحدد أهل عدن الأيام والشهور بـلاكبس شهر ، ويقسمون سنتهم الى اثني عشر شهراً • وليس لديهم أشهر طويلة وأشهر قصيرة• ومتى رأى أولو الأمر منهم الهلال في أحد الليالي ، بدأ أول الشهر من اليوم التالي •الا أن تواريخ بدء الفصول الأربعة ليست ثابتة •

ولديهم علماء هيئة يحسبون بدء الفصول• فيحددون مثلا أحد الأيام لبدء الربيع ، فتتفتح الأزهار فعلا في ذلك اليوم • ويعيئنون أحد الأيام لمطلع الخريف ، فتتساقط أوراق الأشجار فيه • ويحددون بدقة أوقات حدوث الظواهر الجوية والبحرية ، مثل الكسوف والخسوف والمد وهبوب الرياح وهطل المطر والبرد والحر •

أما فيما يتعلق بالأطعمة والأشربة ،فعندهم جميع أنواع دقيق الرز والقمح • ويخلط أناس كثيرون منهم الحليب والقشدة والسمن والسكر والعسل ويأكلون هذا المزيج •

ويتوفر لهم الأرز المقشور وغير المقشور وأصناف الفاصوليـاء والحبوب والشعير والسمسم وسائر الخضار • أما الثمار ،فعندهم منها أصناف مثل التمور الفارسية والصنوبر واللوز والتفاح والرمان والدراق والمشمش والزبيب والجوز •

ولديهم فيلة وابل وحمير وبغال وثيران وماعز ودجاج وبط وقطط وكلاب • لكن ليس لديهم خنازير أو أوز • وليس لغنمهم قرون ،وصوفه أبيض ، وعلى رأسه هلبتان من الصوف الأسود تشبهان خصلتي الشعر على رأس الطفل الصيني ـ ، وله كيس تحت العنق مثل الثور • وصوفه قصير مثل الكلاب • وذنبه كبير بقدر طست الغسيل •

وتبنى منازل أهل عدن بمداميك الحجارة ، وتسقف بالأجر والتراب • وتشاد أحياناً ثلاثة طوابق من الحجارة يبلغ علوها أربعة أو خمسة شنغات (٤ = ٤٠ قدماً و ٩ أنشات). وقد يصنعون هيكلا خشبياً للطوابق، ويأخذونه عندئذ من الصندل الأحمر المحلي •

وعندهم من الأشجار والنبات ورد ماء الورد وزهور المغنوليا وكرمة الزبيب الأبيض الخالي من البزور •

ولديهم الحمر المحلقة والنعام الأبيض المرقط وغنم بلا قرون ضخم الالية • وتشبه الحمر المحلقة البغال ، وجسمها ووجهها أبيضان • وتظهر خطوط سوداء دقيقة جداً عند حاجبيها ثم تنتشر على جميع جسمها حتى حوافرها • وتتخذ هذه الخطوط شكل أشرطة متباعدة ، وتبدو وكأن التخطيط الأسود قد رسم فوق الجسم رسماً • وللنعام خطوط سوداء مثل خطوط الحمر الوحشية •

وللزرافة قائمتان أماميتان يزيد طولهما على تسعة شيحات (١ر١١٠ انش) ، وقائمتان خلفيتان طولهما حوالي ستة شيحات (٤ر٧٣انش) • وتحمل الرأس رقبة طويلة طولها شنغ واحد وستة شيحات (١٦ قدماً و ٣ انشات) • ولا يستطيع الانسان أن يمتطيها لأن

مقدمتها عالية ومؤخرتها منخفضة • ولها على رأسها قرنان من اللحم ، ولها ذنب ثور ، وجسم غزال • وفي حافرها ثلاث أصابع ،وفمها رقيق مسطح • وهي تأكل رزاً غير مقشور وفاصوليا وفطاير دقيق •

ولأسدهم جسم يشبه جسم النمر في الشكل ، ولونه أصهب ، بلا تخطيط • ورأسه كبير ، وفمه عريض • ويستدق ذنبه تدريجيا حتى نقطة يكتسي فيها بكتلة من الشعر الأسود الطويل ، مثل الهلبة • ويشبه صوت زئيره الرعد • وعندما تراه سائر الحيوانات تنبطح على الأرض ولا تجرؤ على النهوض • فهو حقاً ملكها •

وكان ملك عدن ممتناً للطف الأمبراطور • فصنع نطاقين من الذهب مرصعين بالجواهر ومنديلا ذهبياً مرصعاً باللآلىء والحجارة الثمينة ، اضافة الى اليواقيت وغيرها من الحجارة الكريمة وبوقين محليين ، وتذكار للعرش مكتوب على ورق من ذهب • وقدم جميع هذه الهدايا لأمبراطور الصين •

٤ ـ بلاد المربع السماوي(٢٦) أي مكة :

هذه البلاد بلاد مكة • اذا انطلقت السفينة من كولي (كاليكوت) ، وسارت في الاتجاه الجنوبي الغربي ، تصل ، بعد مضي ثلاثة أشهر قمرية ، الى بندر البلاد الذي يسمى جدة • وفي جدة زعيم كبير يديرها • ويذهب المرء الى الغرب (الصحيح الى الشرق) ويسير يوماً من جدة ، فيصل الى المدينة التي يسكنها الملك(٢٧) وتدعى مكة •

ويدين أهلها بالاسلام • فقد قام فيها رجل قديس عرض معتقده ونشر تعاليمه فيها • ولا يزال أهل هذه البلاد حتى الآن يطبقون مبادىء الاسلام في أعمالهم ، ولا يجيزون لأنفسهم أن يحيدوا عنها قيد شعرة •

وهم طوال القامة ، أقوياء البنية ، وسيمو الهيئة ، ولون أوصالهم ووجوههم ضارب الى اللون الأرجواني الكامد جداً •

ويتعمم الرجال ، ويرتدون ثياباً طويلة ،ويلبسون أحذية جلدية بأرجلهم • وتلبس النساء الحجاب ، ولا يشاهد أحد وجوههن •

ويتكلمون اللغة العربية • ويحظر قانون البلاد شرب الخمر • وتقاليدهم سلمية ورائعة • وليس عندهم أسر فقيرة • ويطبقون جميعاً مبادىء دينهم • ولا يخالف القانون الا أناس قلائل • فهم يعيشون في الحقيقة في أسعد بلاد •

ويطبقون أصول الدين في طقوس الزواج ودفن الموتى •

واذا استأنف المرء السفر نصف يوم ونيفاً ، وصل الى حرم البيت السماوي ، واسمه الكعبة •

ويحيط به جدار له ٤٦٦ باباً ، وعلى جانبي الأبواب ، ترتفع عواميد مصنوعة من اليشب بكاملها وعددها ٤٦٧ عموداً ، منها ٩٩ في الواجهة ، و ١٠١ في الخلف ، و ١٣٢ على اليسار ، و ١٣٥ على اليمين •

وقد بُني البيت بمداميك من خمسة أحجار ملونة • وشكله مربع وأعلاه مسطح • وفي داخله تتألف الأعمدة من خمسة أسهم كبيرة من العود الثقيل ومن رف من الذهب الأصفر• وقد بنيت كل الجدران من غضار ممزوج بماء الورد والعنبر الذي يفوح منه عبير دائم • وتغطي البيت كسوة من الحرير •

وفي كل سنة ، في اليوم العاشر من الشهر الثاني عشر القمري ، يأتي مسلمون غرباء ـ بعد سفر طويل يستغرق سنة أو سنتين في حالات قصوى ـ ويحجون البيت ويصلون فيه • ويقتطع كل حاج قطعة من الكسوة تذكاراً قبل أن يعود الى بلده • وعندما تخلص الكسوة توضع كسوة جديدة محلها تجهز من قبل • ويحدث ذلك عاماً بعد عام على مر الزمن •

ويقع قبر اسماعيل على يسار البيت ، وهو من أولياء الله • وقبره مصنوع كله من الزمرد الأخضر • وطوله شنغ واحد وشيحين (١٢ قدماً وانشان) ، وعلوه ثلاث شيحات (٧ر٣٦ انش) وعرضه خمس شيحات (٢ر٦١ انش) • ويحيط بالقبر جدار مبني من مداميك من التوباز الأرجواني يبلغ علوه خمسة شيحات ونيفاً (٢ر٦١ انش) •

وبنيت أربع مآذن في زوايا البيت الأربع . ويصعد المؤذنون في أوقات الصلاة اليها وينادون على الصلاة ويؤذنون • وتقع أروقة الأئمة الأربعة على جانبي الحرم على اليمين وعلى اليسار • وهذه الأروقة مبنية أيضاً من مداميك حجارة ومزخرفة على أجمل وجه •

أما مناخ هذه البلاد فحار في الفصول الأربعة مثل الصيف • وليس فيها مطر ولا برق أو صقيع أو ثلج • الا أن الندى غزير جداً في الليل ، وتعتمد جميع النباتات والأشجار عليه في حياتها • ولو وضع المرء وعاء فارغاً في الليل وأبقاه حتى الفجر ، فسوف تبلغ فيه سماكة الماء ثلاث فنات (٣ر٠ انش) •

أما فيما يختص بمحاصيل الأرض فالأرز والحبوب نادرة . ويزرع جميع الأهالي الأرز والقمح والدخن واليقطين والغضار والبطيخ الأخضر والأصفر ، ولا بد من شخصين أحياناً لنقل البطيخة الواحدة • وعندهم أيضاً نوع من الشجر زهره مفتول ، يشبه شجر التوت الكبير في الصين ، وعلوه شنغ أو اثنان (شنغ = ١٠ أقدام وانشين) • ويزهر هذا الشجر مرتين في العام • ويعمر طويلا قبل أن ييبس • ومن محاصيلهم اللفت والتمر الفارسي والرمان والتفاح والاجاص الكبير والدراق • ويزن بعضه أربعة شينات أو خمسة (٤ = ٢ر٥ ليبرة) •

ولديهم كثير من الابل والخيل والحمير والبغال والثيران والماعز والقطط والكلاب والدواجن والأوز والبط والحمام • ويزن بعض الدجاج والبط أكثر من عشرة شينات (١٠ = ١ر١٣ ليبرة) •

وعندهم ماء ورد وعنبر وزرائف وأسودونمام وغـزلان ووشق وأصنـاف الحجـارة الكريمة واللآلي والمرجان ٠

ويسك الملك من الذهب عملة تنكا الشائعة في التداول ٠ ويبلغ قطر القطعة الواحدة منها سبع فنات (٨ر٠ انش) ، ووزنها شين واحد (٧٣ر٣ غرام) ٠ واذا قارناهـا بذهب الصين فهي أنقى منه بنسبة ٠,٠٢٠ ٠

واذا ذهب المرء الى جهة الغرب ، وساريوماً واحداً ، وصل الى بلدة اسمها المدينـة (الاتجاه والمسافة خطأ : ٣٠٠ ميل وعشرةأيام) ٠ وفيها قبر النبي محمد ٠ ويرتفع من القبر حتى اليوم ليلا نهاراً ، نور سـاطع ، يخرج من أعلاه ويدخل في السحاب ٠ وتقـع وراءه بئر فيها ماء عذب ، تسمى زمزم (زمزم في مكة لا في المدينة) ٠ ويأخذ السفار هـذا الماء ويختزنونه في مراكبهم ٠ فاذا أصابهـم اعصار في البحر ، رشوا منه فوق الماء ، فتسكن الريح والأمواج ٠

وفي العام الخامس من حكم الأمبراطـورهسوان ، وصل أمر من البلاط يأمر المبعوث الرئيسي شنغ هو كبير الخصيان أن يذهب الى جميع البلدان الأجنبية ليتلو أوامر الأمبراطور ويسلم هداياه ٠

وعندما وصل قسم من الأسطول الى كاليكوت ، لاحظ كبير الخصيان هونغ أن سفـار مكة يصلون الى كاليكوت ، فاختار ترجمانـاوسبعة سفراء آخرين ، وأرسلهم الى مكـة مع حمل من المسك وأصناف خزف وأشياء أخرى ٠ وصعد المبعوثون في مركب مكة وقصدوها ٠ وأستغرقت سفرتهم سنة كاملة ذهاباً وإياباً ٠٠

واشترى الصينيون جميع أصناف الحاجات والنفائس ، منها الزرائف والأسود والنمام ٠ ثم انهم رسموا صورة دقيقة للحرم الشريف وعادوا الى عاصمتهم بكين ٠

وأرسل ملك بلاد مكة مبعوثين حملوامعهم سلعاً محلية ، ورافقـوا المبعوثـين الصينيين السبعة ، الذين جاؤوا الى مكة ، وقدم سفراء مكة هداياهم الى البلاط الصيني في الصين ٠ »

رابعا ــ أقوال ماهوان عن العرب والمسلمـين خارج جزيرة العرب :

أ ــ في بلاد كاليكوت(٢٨) :

« وفي خدمة الملك زعيمان مسلمان يديران شؤون البلاد ٠

وتدين أكثرية أهل هذه البلاد بالاسلام ٠ وعندهم عشرون أو ثلاثون مسجداً يؤمونها للصلاة مرة في الأسبوع ٠ ومتى حل يوم الصلاة ، تصوم كل الأسرة ، وتتوضأ ، ولا تعمـل شيئاً آخر ٠ ويذهب الرجـال والشباب الى الجامع ليصلـُّوا قبل الظهر وبعده ٠ ويتفرقون بعد صلاة الفجر ، ويعودون الى منازلهم ٠ ثم يزاولون اعمالهم التجارية ويديرون شؤونهم البيتيـة ٠

وهـؤلاء الناس شـرفاء وأهل للثقـة • ويتميزون بأناقتهم ونعومتهم ولباقتهم • وتلقى الزعيمان المسلمان ترقية وهبات من بلاط البلاد الوسطى (الصين) » •

ب ـ في جزر مالديف ولاكديف(٢٩) :

« وفي بلاد نيه كان (مالديف ولاكديف) السلطان والزعمـاء والسـكان مسلمـون • وعاداتهم طاهرة وممتازة • وبالتالي ، يطبقون حدود دينهم ••• ويتقيـدون بمبادئـه في طقوس الزواج والمآتم » •

جـ ـ في كشي(٣٠) :

« وفي هذه البلاد خمس فئات من السكان ••• الفئة الثانية المسلمون ••• وتتبع كـل فئة طقوساً خاصة بها في الزواج والمآتم حسب معتقداتها الدينية » •

د ـ في جزيرة شمطرة :

« وفي سيموديرة العادات طاهرة وشريفة ، ويشبه كلامهم وكتابتهم وزواجهم ومآتمهـم ولباسهم ، ما هو شائع في ملاقة(٣١) •

« ويشبه كلام هذه البلاد ـ ناقور ـ وعاداتها ما هو شائع في ملاقة »(٣٢) •

« والعادات في هذه البلاد ـ عاروه ـ طاهرة وبسيطة • وطقوس الزواج والمآتم وسائر النواحي شبيهة بما هو شائع في جاوة وملاقة »(٣٣) •

« وتسكن الفا أسرة ونيف في هذه البلاد ـ لمبوي ـ وجميعهـم مسلمون وشرفاء جـداً وأذكياء ••• وملكهم مسلم أيضاً »(٣٤) •

هـ ـ في بـلاد ملاقة :

« وملك هذه البلاد وسكانها مسلمون ، يصومون ، ويكفّرون عن ذنوبهم ، وينشدون المدائح النبوية »(٣٥) •

و ـ في بـلاد جـاوة :

« في هذه البلاد ثلاث طبقات • احداهـا طبقة المسلمين »(٣٦) •

هذا ما ورد على لسان ماهوان عن العرب والمسلمين في مطلع القرن الخامس عشر وهـو غيض من فيض • ففي المصادر الصينية الأخرى المزيد من هذه الأخبار التي تدل على انتشار حضارتهم وتقبل الشعوب لها • وهذه ناحيـة جديرة بالاهتمام والدراسـة ومحاولة وصـل الماضي بالحاضر •

ابراهيـم خـوري

□ الحواشـــي :

١ ـ لم يميز الصينيون البحر عن المحيط في القرون الوسطى، لكنهم قسموا البحار في جنوب بلادهم ، الى محيط غربي، وآخر شرقي ، يفصل بينهما خط متعرج يمر بجزيرة تاتان (طول ٠٩ ١١٨° شرقا) قرب مدخل بندر هسيامين (اموي)، وفي بروني (طول ٥٦ ١١٤° شرقا على ساحل جزيرة بورنيو الغربي) ، وفي جزيرة بليتونغ (طول ٢٠ ١٠٨° شرقا) ، والى شرق باجاجران في غرب جزيرة جاوة (طول ٥٨ ١٠٦° شرقا) ويضيفون اليهما المحيط الجنوبي. فالمحيط الغربي يعرف لديهم أيضا باسم المحيط الجنوبي الغربي ، ويغمر الشواطىء الشرقية من آسية القارية من تونكين الى جوهور ، وشاطىء باجاجران ، وشواطىء شمطرة الجنوبية والشرقية والشمالية ، وسيلان وكيلون وكاليكوت وبلاد العرب وبمبا . (في القرن الثاني عشر ، كان بحر العرب يدعى بحر العرب الشرقي . وكانت حوضة البحر المتوسط الشرقية تسمى بحر العرب الغربي ، وقد اهملت هاتان التسميتان في القرن الخامس عشر) . ويمتد المحيط الشرقي في عرفهم حتى اليابان ، ويدعى الى جنوبها المحيط الجنوبي الشرقي ، الذي يغمر شواطىء جزر ريوكيو ، وكيبلونغ في فرموزة ـتايوانـ ، وبنفاستان قرب شاطىء جزيرة لوسون الغربي ، وجزر الملوك ، وبروني على ساحل بورنيو الغربي ، وجاوة ما عدا باجاجران . وكان مضيق فورموزة يسمى المحيط الشرقي الصغير ، والبحر الى شرق جاوة المحيط الشرقي الكبير. وكانوا يجعلون المحيط الجنوبي على تخوم المحيطين الغربي والشرقي ، ويمدونه شمالا حتى شمبا ، وشرقا حتى جزيرة لوسون ، وجنوبا حتى بالمبانغ . أما بعد هذه الأخيرة ، فيمتد المحيط الجنوبي الكبير بآلاف جزره ومنها جزيرة جاوة .

٢ ـ جاء في اخبار الصين والهند ، ص ١٧ ، فقرة ٣٦ : «والفقير والغني من أهل الصين ، والصغير والكبير ، يتعلم الخط والكتابة » . وورد في ص ٢١ فقرة ٤٨ : « وفي كل مدينة كتاب ومعلم للفقراء وأولادهم . من بيت المال يأكلون ».

٣ ـ كانت الرحلة من كاليكوت الى جدة تستغرق ثلاثة اشهر بالريح المولة ، وهذا معروف عند أهل البحر . وبقيت البعثة ثلاثة اشهر في مكة : من صفر الى جمادى الأولى . وهذا يعني أن جميع أعضائها كانوا مسلمين .

٤ ـ يعود رهمانج فاسكوداغاما الى عام ١٤٩٨ ، وانتهاء ابن جزي من تدوين رحلة ابن بطوطة الى ١٣٥٦ (تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار) ، وكتاب وانغ ـ تا ـ يو وان ، المسمى « تاو ـ اي ـ شيه ـ لويه » الى ١٣٥٠ ، وكتاب فيي ـ هسين ، « الكامل في وصف سفينة الكوكب » الى ١٤٣٦ (تاريخ المقدمة) ، وكتاب كونغ شن ، « مدونات البلدان الغربية في المحيط الغربي » الى ١٤٣٤ (تاريخ المقدمة) . اما البندقي نيكولو دي كونتي ، فقد غادر بلده سنة ١٤١٩ ، واقام في دمشق بعض الوقت ثم سافر الى جنوب آسية ، وعاد الى ايطالية سنة ١٤٤٤ ، واملى اخباره على بوجيو براسيوليني ، امين سر البابا اوجينيوس الرابع ، الذي دونها باللغة اللاتينية . اخيرا سجل ابن ماجد علم البحر سنة ١٤٦٦ م في حاويته .

٥ ـ ج. ف. ج. ميلز ، « الكامل في وصف سواحل المحيط » لـ ماهوان ، ص ١٠ وما يليها .

٦ ـ المرجع ذاته ، ص ٢٧ .

٧ ـ المرجع ذاته ، ص ٢٢ .

٨ ـ يقول المسعودي (ج ١ ، ص ١٥٨ ـ ١٥٩) : « وكان الفرات ، الاكثر من مائه ، ينتهي الى بلاد الحيرة ، ونهرها بيِّن الى هذا الوقت وهو يعرف بالعتيق ، وعليه كانت وقعة المسلمين مع رستم ، وهي وقعة القادسية ، فيصب في البحر الحبشي (بحر الهند) . وكان البحر حينئذ في الموضع المعروف بالنجف في هذا الوقت ، وكانت تقدم هناك سفن الصين والهند ، ترد الى ملوك الحيرة . وقد ذكر ما قلنا عبد المسيح بن عمرو بن بقيلة الغساني حين خاطب خالد بن الوليد في أيام أبي بكر بن أبي قحافة رضي الله عنه ، قال له : ما تذكر ؟ قال : أذكر سفن الصين وراء هذه الحصون . فلما انقطع الماء عن مصبه في ذلك الموضع انتقل البحر برا ، فصار بين الحيرة وبين البحر في هذا الوقت مسيرة أيام كثيرة . ومن رأى النجف وأشرف عليه تبين له ما وصفنا » .

٩ ـ ويقول أيضا في ص ١٥٨ ـ ١٥٩ : « وانحدر الى البصرة ، وركب البحر حتى أتى الى بلاد عمان ، وركب الى بلاد كلة ، وهي النصف من طريق الصين أو نحو ذلك . واليها

تنتهي مراكب اهل الاسلام من السيرافيين والعمانيين في هذا الوقت ، فيجتمعون مع من يرد من اهل الصين في مراكبهم • وقد كانوا في بدء الزمان بخلاف ذلك ، وذلك ان مراكب الصين كانت تاتي بلاد عمان وسيراف وساحل فارس وساحل البحرين والابلة والبصرة • وكذلك كانت المراكب تختلف من المواضع التي ذكرنا الى ما هنالك• ولما عدم العدل وفسدت النيات ، وكان من أمر الصين ما وصفنا ، التقى الفريقان جميعا في هذا النصف • ثم ركب هذا التاجر من مدينة كلة في مراكب الصينيين الى مدينة خانفوه وهي مرسى المراكب على ما ذكرنا » •

١٠- يقول المسعودي عن خانفوه (ج ١ ، ص ١٥٦) : وهي مدينة عظيمة على نهر عظيم اكبر من دجلة ، يصب الى بحر الصين • وبين هذه المدينة وبين البحر مسيرة ستة ايام او سبعة • تدخل هذا النهر سفن التجار الواردة من بلاد البصرة وسيراف وعمان ومدن الهند وجزائر الزابج والصنف وغيرها من الممالك بالامتعة والجهاز ، وتقرب الى مدينة خانفوه • وفيها خلائق من الناس مسلمون ونصارى ويهود ومجوس • وورد في ص ١٦١ : « وخرج هذا الرجل (القرشي) من مدينة سيراف وكان من ارباب البصرة وارباب النعم بها وذوي الاحوال الحسنة • ثم ركب منها في بعض مراكب بلاد الهند ، ولم يزل يتحول من مركب الى مركب ، ومن بلد الى بلد ، يخترق ممالك الهند ، الى ان صار الى بلاد الصين ، فسار الى مدينة خانفوه » •

١١- كانت مدينة هرموز واقعة في درجة عرض ٠٣ ، ٢٧° شمالا ودرجة طول ٢٧ ، ٥٦° شرقا ، على جزيرة تسمى جزيرة هرموز قرب مدخل خليج فارس • وكان امير الاسرة المالكة فيها تابعا لحاكم فارس (الولاية) نظريا • وكان يدفع اتاوة الى السلطان شاهرخ (١٤٠٥ - ١٤٤٧ م) ، ملك الامبراطورية التيمورية التي ضمت فارس • اما عمليا ، فقد كان امير هرموز مستقلا وقويا ، وتمتد سلطته على مائة ميل حول هرموز ، ونفوذه اوسع بكثير • وكانت هرموز مركزا تجاريا عظيما ، تنتهي اليه التجارة البحرية من الشرق الاقصى والهند والتجارة البرية من خراسان والعراق وفارس • وكانت فيها ارستقراطية مدنية وعسكرية غنية •

١٢- المسافة ٦١ ميلا بحريا • في عام ١٤٣٢ - ١٤٣٣ ، استغرق اسطول شنغ هو ٣٤ يوما ليبلغها اي انه سار بسرعة ٤٥ ميلا بحريا في اليوم •

١٣- بعد احتلال المغول لبلاد فارس ، تحولت طريق التجارة الرئيسة من الهند الى بحر الروم ، من خليج العرب الى بحر القلزم • ومع ذلك ، ظلت السلع الآسيوية تنقل من هرموز الى تبريز وطرابزون وسمرقند •

١٤- كانت ظفار مدينة على ساحل جزيرة العرب الجنوبي ، وهي الآن مقاطعة • وكانت مدينة القرون الوسطى تقع في المحل المسمى البليد (عرض ١٧٠٠' شمالا ، وطول ٠٦ ، ٥٤° شرقا) على حوالي ميلين من سلالة التي تعتبر اعظم مركز تجاري • ويمتد سهل ظفار على الساحل على طول ٢٧ ميلا من درجة طول ٥٦ ، ٥٣° الى ٢٥ ، ٥٤ شرقا • وكانت تشكل سلطنة صغيرة مستقلة في القرن الخامس عشر ، لكن لم تلعب دورا سياسيا وانحصرت اهميتها التجارية في تصدير الخيول العربية المطهمة والبخور • وهي مركز تجارة اللبان •

١٥- سفر سريع ، تقطع فيه السفينة ١٣٤ ميلا في اليوم ؟؟

١٦- اللبان صمغ اشجار قصيرة لا تنمو في جزيرة العرب الا في ظفار •

١٧- دم الأخوين صمغ شجرة تنمو في جنوب جزيرة العرب وافريقية الشرقية •

١٨- قام الخصي هونغ باو عام ١٤٢٢ م/٨٢٦ هـ باول زيارة صينية رسمية الى ظفار اثناء حملة شنغ هو السادسة •

١٩- عدن بندر اليمن على ساحل جزيرة العرب الجنوبي ، عرضها ٤٧ ، ١٢ شمالا ، طولها ٥٩ ، ٤٤ شرقا • لها ميناء ممتاز وموقعها على مفترق الطرق البحرية ، وتتحكم بمدخل البحر الاحمر وبطرق قوافله نحو الشمال • لذلك كله كانت مستودعا طبيعيا لبضائع التجار التي ترد اليها من افريقية الشرقية وآسية والى مضيق باب المندب وبحر القلزم منذ اقدم العصور • وكانت في مطلع القرن الخامس عشر المرفا الرئيس على الطريق البحرية الذاهبة من بحر الروم الى الهند والشرق الاقصى ، وتمتعت بازدهار عظيم في عهد بني رسول (١٢٢٩ - ١٤٥٤ م) في اليمن (عاصمتهم تعز) • وكانت قوة عدن هائلة ، وكان حاكمها يحكم جزيرة العرب الجنوبية الغربية حتى مكة ، وينازع مماليك مصر على السيطرة على مكة •

٢٠- اي انها تقطع ما يعادل ٦٢ ميلا بحريا في اليوم الواحد •

٢١ـ تاريخ الامر الامبراطوري ٣ آذار عام ١٤٢١ م/٨٢٥ هـ ٠

٢٢ـ سمودرة على شاطىء شمطرة الشمالي ٠

٢٣ـ كان مماليك مصر قد فرضوا سيطرتهم على نصف بحر القلزم ، ولعل ترحيب السلطان اليمني بالصينيين نابع من الرغبة باكتساب حليف يحتمل الاستفادة منه اذا اراد المصريون أن يتوسعوا في فرض هيمنتهم ٠

٢٤ـ حجارة كريمة صفراء وخضراء ٠

٢٥ـ اسم فارسي للعملة الذهبية ٠ يستعمله الأتراك ليدلوا على الدوكا البندقية ٠

٢٦ـ يشير الاسم الصيني الى الكعبة او « البيت المكعب » ٠ فمكة مدينة الاسلام المقدسة ، التي يزورها الحجاج من جميع انحاء العالم ، وتقع على حوالي ٥٥ ميلا الى شرق مرفا جدة ٠ عرضها ٢٩ ، ٢١° شمالا ، وطولها ١١ ، ٣٩° شرقا ٠ وكانت المنطقة بكاملها تدعى مكة ، وتمتد الى حوالي ٣٠٠ ميل شمالا الى المدينة ٣٥ ، ٢٤° شمالا) وينبع (٠٥ ، ٢٤° شمالا) وحوالي ٣٠٠ ميل ايضا حتى جيزان (٥٤ ، ١٦ شمالا) ٠ وكان شريف مكة في هذا الوقت تابعا لسلطان مصر (المماليك) ٠ ولم تكن له اهمية سياسية ، لكنه كان يدير الحجاز بسلطة الدين ٠ وليس لهذه البلاد قيمة اقتصادية ٠ الا ان الحج مناسبة لاجراء مبادلات تجارية ٠ وجاء في معجم البلدان الكعبة البيت المربع ٠

٢٧ـ عندما ذهبت البعثة الصينية من كاليكوت الى مكة عام ١٤٣٢ م/٨٣٦ هـ ، كان شريف مكة بركات بن حسن (١٤٢٥ ـ ١٤٥٣ م) ، وكان يتلقى كل سنة كتاب تعيينه وكسوته من مصر ٠

٢٨ـ ميلز ، ص ١٤٠ ٠

٢٩ـ المرجع ذاته ، ص ١٤٩ ٠ لعل سلطان ملي كان الحاج حسين ٠ اعتنقت هذه الجزر الاسلام منذ القرن الثاني عشر ٠

٣٠ـ ميلز ، ص ١٣٢ ، ١٣٣ ٠

٣١ـ ميلز ، ص ١١٩ ٠

٣٢ـ المرجع ذاته ، ص ١٢١ ٠

٣٣ـ المرجع ذاته ، ص ١١٤ ٠

٣٤ـ المرجع ذاته ، ص ، ١٣٢ ، ١٣٣ ٠

٣٥ـ المرجع ذاته ، ص ١١٠ ٠

٣٦ـ المرجع ذاته ، ص ٩٣ ٠

★ ★ ★

التراث والابداع

حنا عبود

تمهيـد :

يشكل التراث ، بوجهيه المادي والمعنوي ، حضورا حقيقيـا • ومحاولة التخلص من اسار التراث وقوة جذبه ، هي احدى أولى العناوين التيتطرحها اي حركة تدعي الابداع والتجديد• فالمقال الأول لكل حركة تحديثية ، هو مقال الرفض للموروث المألوف • ومعان هـذا البحث مخصص لدراسـة التراث باعتباره بؤرة للابداع ، فلا مانعمن ان نمهد له بفذلكة سريعة ، تحاولتحديد اطاره ، ورسم معالمه •

أود قبل كل شيء ، أن أميز بين « القديم » و « التراث » • وهما كلمتان كثيراً ما تتركان انطباعاً بأنهما شيء واحد • والذينراه أنهما مختلفتان من حيث السمة فقط • فالقديم هو ذلك الركام الضخم مما تركته الأجيال السابقة • ولكنـه ، في اعتقادنا ، لا يشكل تراثا له حضوره الكينونيالمتماسك• ان التراث هو ذاك « الكل » الحي • ولكن لا نقصد كل ما أنتجته الأجيال السابقة ، بلنقصد بالكـل ما يشكـل جسداً متضافراً ، يطرح عنه كل ما لاينسجم معه ، مهما رصنتهأوسمة العراقة • فالكل هو ذلك « الكيان » المنسجم مع نفسه ، والذي يمتلك قدرة علىتحريك الواقع المعاش أدبياً وشعرياً ، وعلى هذا يكون « القديم » تراكماً عشوائياً ،بينمايكون التراث « كلاً » منفرزاً من القديم ، يحرك الواقع الحاضر •

فلنتفق الآن على أن كل ما يحرك الأدبوالشعر ، يعتبر تراثاً ، في حين نعتبرالقديم كل ما سبقنا زمنياً • ويترتب على هذا ، أنالقديم في حالة ثبات أبدي ، طالما أنه يتحدد بالزمن لا بالفاعلية ، وأن التراث هو ذلكالمتحرك الذي يتغير بتغير الزمن • ففي كل

مرحلة من مراحل تطورنا الحديث ، نلاحظ أن ثمة سيطرة لعناصر من « القديم » اتحدت بعضها مع بعض وانفرزت عن غيرها ،وشكلت« كلاً » يؤثر بفاعلية في حياتنا • وأذكر على سبيل المثال ، وفي مرحلة عشتها ، وان كل وعيي بها يومئذ أبعد ما يكون عن الاستيعاب والشمولية ، أننا كنا نتمسك بكل ما يدل على القوة والعزة والكرامة ، في أدبنا القديم، لا لشيء الا لمقاومة المنتدبين الفرنسيين ،انتشرت حكايات الزير سالم وعنترة وأبي زيد الهلالي • أمسياتنا كلها كانت تنقضي بالاستماع الى الراوي • بل ان « سبّت » (صندوق) العروس ما كان ليقبل ان لم تلصق عليه صورة كبيرة ملونة للزير وهو يشق رأس جساس والدم متناثر من الضربة،أو صورة عنترة يبارز خصمه والهودج يحمل له عبلاه• وما ان تحقق الاستقلال حتى تلاشت هذه المظاهر تدريجياً •

واذا راجعنا أدبيات العرب أيام الأتراك، رأينا التراث يجتمع حول نقطة كبيرة هي العدل• ان معظم التمثيليات التي كانت تقام، تتركز في النهاية حول ضرورة احقاق العدل، فالتراث شيء حي يخضع للتطور والتبدل •ففي كل مرحلة زمنية تبرز معالم تراث خاصة، تجمعها بعضها مع بعض وتشكل منها « كلاً »تلك الضرورة التي تفرضها الظروف ، أو قل الحاجة التي نشعر بأن هذا النوع من التراث يسدها • وبما أن الحاجات تتغير وتتبدل فان من الطبيعي ان تطلب هذه « الحاجة » شيئاً معيناً من « التراث » وليس كل التراث القديم • وهكذا نكون أمام ما سميناه« التراث الحي » الذي يفعل فعله في حاضرنا• والسؤال هو هل هذا التراث « الحي » يمثل التراث « القديم » كله تمثيل استغنام أم لا يمثله ؟ أي هل ينحصر التراث بما نختاره، أو بما نحتاج اليه ، أم أن التراث هو كل ذاك الذي يبتعد عنا زمنياً الى الخلف ؟ بمعنى آخر هل التراث انتقائي ، نأخذ منه ما نريده ، أم أنه كل ما نريد وما لا نريد ؟ انه سؤال هام ، وعلى ضوئه يتم الاهتمام بالتراث ، بعضه أم كله ؟

وهنا تبرز مسألة « الكلاسية » ، بأي شيء نربطها ، بما احتجنا اليه ، أم بكل ما هو قديم ؟ وبما أن هذا المصطلح مرتبط بالفن والأدب، فان من الممكن الادعاء بأن «الكلاسية» هي ذلك الجزء من التراث الذي يظل محتفظاً بتأثيره في كل المراحل • ولا نستطيع الركون ركوناً كلياً الى مقولة ايليوت بأن الكلاسية تعني « النضج » • انه يرى أنه لا وجود للكلاسية الا حينما تنضج المدنية ، وحينما تنضج اللغة وكذلك الأدب • وهذه رؤية جريئة ، تشتمل على شيء من التناقض فلا يمكن العثور على مدنية ناضجة، مادياً وأدبياً• ان التطور المتفاوت سنة عامة ، فلا يمكن الزعم أن الأدب الناضج نتاج مدنية ناضجة، الا اذا جعلنا المدنية الناضجة محصورة بالفترة الزمنية الأدبية الناضجة ، أي نأخذ صفات المدنية في فترة الأدب الناضج ، وندعي بأنها المدنية الناضجة • ولو كان الأمر على هذا الشكل لأنتجت لنا المدنية السكندنافية ،وهي أرقى مدينة في هذا العصر ، أدباً ناضجاً ، بينما نجد أن الأدب السكندنافي لا يشكل حضوراً في التراث العالمي • ولو نظرنا الى أميركا اللاتينية ، لوجدنا نضجاً أدبياً ، من غير أن نضطر الى القول انها ذات مدنية ناضجة • ثم ماذا نعني بالنضج ؟ هل هو النضج الوجداني أم المادي ، أم التطابق بين

الطرفين ؟ وهل التطابق بين الطرفين يؤدي الى الابداع ، أم التباين ؟ • والمذهل أن العودة الى التاريخ تأتيك بأمثلة تؤيد الوجهتين ،فما من ناموس ظل ثابتاً ومستمراً ، في ميـدان الابداع الأدبي الذي نحن بصدده • ولكـن الأرجح أن يكون التباين أشد حفزاً للابداع، في حين لا يصل الاستواء والاعتدال الى ذرى ابداعية مرموقة ووطيدة •

من أي معين ينبجس الابداع ؟

لنحدد الكلمات الثلاث السابقة ، ان القديم هو الغابر زمنياً ، سواء أكان حاضر الفعالية أم لم يكن • والتراث هو ذاك القديم الذي يمتلك حضـورا فعـالا في العصـر • والكلاسية هي ذاك القسم من التراث الذي استطاع أن ينخلع عن الزمن ، فهو ذو حضور فعال دائم ، غير مرتبط بمرحلة زمنية ، إما لأنه يمثل النضج ، كما يقول اليليوت ، أو لأنه يمثل ذاك الجزء المشترك بين الناس ،أو لأنه يعبر عن اطلاقية ميتافيزيكية ،بحيث يدفع بالانسان الى الحيرة والعجب والدهشة،أو لأنه يعبر عن صميمية انسانية ثابتـة •

أما الكلاسية من حيث الأشكال والأطر التعبيرية فبحث آخر •

ان معين الابداع ينبعث من كل قديم ،بشكل عام • وحين تطفو « موضة »التراث، يصبح جزءاً من القديم هو الملهم أكثر مـن غيره • وفي الوقت نفسه يظل التيار الكلاسيكي مستمر الفعالية ، على شكل وتائر متباينة لشدة، فحيناً تبرز الكلاسية بقوة ،وحيناً يخف تأثيرها • والقاعدة العامة التي يمكن الركون اليها هي أن القديم بمجمله ، ركيزة أساسية للانطلاقة الابداعيـة • ولو نظرنا في أضخم عمل ابداعي ، كالكوميديا الالهية ،وتفحصنا « القديم » الذي كان مبعث الالهام والابداع،لوجدنا أنها كلهـا اتكأت على القديـم في منطلقاتها الابداعية • ان القديم يتجلى في الأعمال الابداعية حسب التظاهرات التالية:

١ ـ الآثار والأماكن التاريخية :

يلجأ الشاعر الى الاعتماد على أماكن تاريخية معينة ، تكـون ذات دلالـة في نفس القارىء • ويتم اختيار الأماكن التاريخية وفق شيئين أساسيين : الأول الحالة الوجدية التي يكون فيها الشاعر أثناء صياغة مشروعه الابداعي ، فاذا سيطر عليه الشجن فانه يختار الأماكن المشجنة • وان وقع في حالة مـن الغبطة والحبور فانه ينتقي أماكـن الفرح والمسرة ، والشيء الثاني هو الغرض الذي يرمي اليه في استدراج القارىء • فليس من الضروري أن يقتصر الشاعر على ذاته وأحاسيسها ، أثناء صياغة مشروعه الابداعي ، فقد يهدف الى قارىء ما • يبغي ايصال شيء ما اليه • وليس من الضروري أن يكون هذا الشيء لصيقاً بقلبه ، ولكنه يعرف حين يضع في ذهنه قارئاً ما ، فالأماكن التي تثير هـذا القارىء ، وقـد استخدم شعرنا كثيراً مـن الأماكن التاريخية،كالقدس والجلجلة وكربلاء ومكة ، وعين جالوت ، وحطين ، والجليل ،ودمشق ، وبغداد ••• الـخ وذلـك بحسب الحدس الذي يوجه الشاعر ، أو بحسب الغاية التي يتوخاهـا ، والتي يريد أن يستدرج قارئه اليها •

وقد يخيل للشاعر أنه يستدرج القارىءالى الغاية التي يريد ، فاذا به هو نفسه واقع في الانفصال التاريخي ويندمج شعورياً فيه، فتتشكل بؤرة ابداع حقيقية ، تتحقق فيها حالة الوجد الشعري . وهكذا لا نستبعد أن يقع الشاعر في الأحبولة التي نصبها للقارىء، ولن تكون الا لصالح الاثنين معاً .

ولكن ليس من الضروري أن تكون الأماكن والآثار ذات ملامح تاريخية محددة ، كتدمر وبعلبك والقلاع والحصون ، بل يكفي أن تندرج الدلالة في الزمن الماضي حتى يرتاح الشاعر الى عمله . ان شعر خليل مطران في « نيرون » و « رعمسيس » يعتمد على « تاريخيات » واضحة الملامح ، وكذلك واضحة الغايات . ولكن نظرة عجلى على شعرنا الحديث ، ترينا كم أكثر الشعراء من ذكر المدافن والمقابر والبقايا ، من غير تحديد واضح لهذه الأماكن ، التي مهما قلنا فيها ، لا ننكر أنها تنتمي الى الماضي وترمز اليه، وتثير شجناً انسانياً مصيرياً ، مستحباً عند الطرفين : الشاعر وجمهوره ، ويقوم الشاعر بهذه اللعبة ، لاعتقاده أن الرمز السائب الذي تغلفه الضبابية ، أوقع في النفس من الرمز المحدد ، حين لا تكون ثمة مدعاة لتحديد تاريخي . وان أي خطأ في الاستخدام التاريخي للآثار والأماكن ، سينقلب على المشروع الابداعي ، بنتيجة سلبية . ان خطورة استخدام الأماكن والآثار التاريخية تفرض على الشاعر دقة متناهية ، فلا يأتي باسم الا في مكانه الدلالي ، والا فسدت قيمته الفنية .

على أن بعض الشعراء، كثيراً ما يستنجدون بالآثار والأماكن التاريخية ، لسد فجوة وجدانية يعجزون عن التعبير عنها بأساليبهم المتبعة ، بالأشكال العادية . والأغلب أن مثل هذا الاستنجاد لا يجدي كثيراً ، وعلى الأخص حين يكون نتيجة لشح القريحة واستغلاق الموهبة الشعرية ، التي هي السند الأول والأخير ، والتي تستغني عن كل شيء ، في حال قيامها بعملها .

على أن الأمر لا يقتصر على الأماكن والآثار . أو بالأحرى ان مفهوم الأماكن والآثار يمتد ليشمل الشخصيات التاريخية ، التي لها دلالة بارزة ، سياسية كانت أم دينية أم اجتماعية ، أم فكرية . والحقيقة أنه لا فرق بين الأثر والشخصية ، لأن الأخيرة باتت أثراً من جملة الآثار التاريخية طالما أنها تحمل الدلالة المطلوبة ، والتي يتوخاها الشاعر منها ، المهم في كل ذلك الوظيفة التي تقوم بها الآثار أو الأماكن أو الشخصيات . فما دامت الوظيفة قد تحققت ، فقد تساوى الجميع فنياً . ان الوظيفة الفنية هي الأساس ، وبناء عليها « تنجح » الشخصية في أداء دورها ، مثلما تنجح الآثار والأماكن .

ولكن فشلا ذريعاً يكمن في المشروع الابداعي ، حين لا يعرف الشاعر كيف يستفيد من كل ذلك . وقد يعمد الشاعر الى اسناد دور الى هذه الشخصية التاريخية أو تلك ، مع أن مثل هذا الدور غير معروف عنها ، والنجاح في مثل هذا الاسناد يحتاج الى قدرة الاقناع في النص الشعري . فحين يتعثر ذلك نجد المشروع الشعري يصاب بالاحباط الشديد، بالاضافة الى منطق افتعالي متهافت . وفي هذه الحالة لا تجدي اللعبة اللغوية كثيراً في وقف التهافت والحد منه .

لكن ثمة مسألة أخرى ، وهي مسألة التكرار • فكثيراً ما يفقد الاسم ايحاءه نتيجة ذلك • وتنصرم مرحلة غير قصيرة حتى يستطيع الشعر الخلاص من ورطة الأسماء • وفي هذه الحالة يبهت الابداع الشعري ،وتصبح بوارقه قليلة وغير كافية • وشعرنا الحديث مليء بمثل ذلك •

٢ ـ الأنتيكا التاريخية الوهمية :

لا يقتصر الشعر على الآثار والأماكن والأعلام التاريخية المعروفة والمشهورة ، وذات الدلالات الواضحة المحددة • بل كثيراً مانجد الشعراء يعمدون الى ابتكار أنتيكا تاريخية موهومة ، فيقدمون شخصية يزعمون أنها عاشت في عصر كذا ، أو أنهم يلجؤون الى اختلاق أماكن وآثار وهمية لالقاء مهمة مقصودة عليها ، وجعلها تقوم بوظيفة الأماكن والآثار والأعلام التاريخية •

ومثل هذه المحاولات الابداعية تكثر في المراحل التي يسود فيها النزوع الى الأعلام والأماكن والآثار التاريخية ، بحيث يصبح تكرارها مملا من جهة ، وغير موح من جهة ثانية • والتمسك بما هو قديم يكمن خلف هذه المحاولة ، لاعتقاد ضمني بتلك القدسية والمجائبية في القديم • وبهذه المحاولة تنطلق المحاولات الابداعية الجديدة ، تشق طريقها بسهولة ، بعد الرتابة التي وقعت فيها المشاريع الابداعية السابقة التي اعتمدت على التاريخ المعروف والمشهور • وليس من الضروري أن يتحدث الشاعر عن الشخص الثالث دائماً • انه قد يتحدث عن نفسه • فعندما نقرأ :

كنت حمالا على باب زويله

حين مر الجند كالطاعون •••

نعرف أن الأمر لا يعدو ايغالا في أحقاب التاريخ لغاية مرصودة ، ونلاحظ أن الأنتيكا التاريخية الوهمية ، انما تختار أعلامها من العامة، وما يطلق عليهم اليوم اسم «الكادحين» • ومثل هذا الاختيار يرمي الى عدة مقاصد ،لعل في مقدمتها اعادة النظر في التاريخ الرسمي الثقيل ، فكثير من الشعراء يرفضون تاريخ السلالات الحاكمة ، ويعتبرونه مزيفاً في معظمه ، ان لم يكن كله • وفي اعتقادهم أن من الخطأ والزيف أن نعرف عصراً بمعرفتنا فرداً ، لا يجرؤ مؤرخ في زمانه أن يتحدث بغير رغائبه وأمانيه • ومثل هذه المشاريع الابداعية تحمل في طياتها نوعاً من «المفاجأة» في تفسير التاريخ والنظر اليه ، ولا شك أن الأنتيكا التاريخية الوهمية خير مساعد لأداء هذه المهمة • ولكن الشخصية المختلقة ليس لها أي دور خارج نظرة الشاعر • انه يريد أن يقدم نظرة جديدة في « كذا » من التاريخ فيلجأ الى هذه اللعبة التي تلفت الأنظار الى الوقت الذي يكثر فيه تكرارها، وتشيع النظرة الجديدة في التاريخ، فيعود الشعر الى المراوحة والتكرار •

وقد يلجأ الشعراء الى طريقة أخرى ،وهي اعادة النظر في الدور التي قامت به هذه

الشخصية أو تلك ، فيقدمون اليك «اعترافاً» بماكان هذا أو ذاك من المشهورين المعروفين يفكر فيه ، أو أنهم يفسرون ماقام به تفسيراً جديداً ، فيه الكثير من الطرافة ٠

ومثل هذه المحاولة تستتبع أماكن وآثاراً وهمية ، من أجل استكمال اللوحة التي يريد الشاعر رسمها ٠ كما انها تستدعي اختلاق افعال وأعمال لا أساس لها ٠

على أن القراء لا ينخدعون كثيراً بمثل هذه المحاولات ، فمعظمها ، ان لم نقل كلها ، لايقصد بها سوى اسقاط الماضي على الحاضر، لدحض حجة ، أو تفنيد تهمة ، أو توجيه ادانة ٠ وقد لاحظت أن القارىء اميل الى الأخذ بهذا الاسقاط ، وان لم يكن الشاعر قد تعمده أحياناً ٠ وبعض المحاولات لا تخلو أبداً من الافتعال المتعمد الرامي الى خدمة المشروع الشعري وانجاحه ٠

وتكثر الكائنات الغريبة في مثل هذه المحاولات ، لتدفعنا الى جو من الاكزوتية الخلابة التي تشحن مشاعرنا ، وتهيئنا لقبول المشروع الشعري ، والاقتناع به ٠ وحتى لا يحاسب الشاعر فيما يقدمه ، نجده يعمد الى حذف الزمان نهائياً في بعض الأحيان ، كما أن المكان ليس له ذاك الوجود الجغرافي الحقيقي ٠ فعندما تصادفنا كلمة « باريس » أو « دمشق » أو « لندن » ٠٠٠ الخ فان الأمر لا يتعدى الاسم ٠ ولا يأخذ الشاعر من دلالة الاسم سوى ما ينوي ابلاغه للقارىء ، من غير أن يأبه « تاريخياً » لهذا المكان أو ذاك ٠

ومثل ذلك ما يصادفنا من البحار العجيبة والأنهار الغريبة ، والغابات الوحشية والكهوف والغيران ٠٠٠ انها كلها من الماضي، من القديم ، أي من قلب الاكزوتية الخلابة، التي تستثير الانفعالات ٠ والمنزلق الذي قد يقع فيه بعض الشعراء هو الاكثار من ذكر تلك الأماكن من غير أن يتوخوا غرضاً فنياً يخدمون به شعرهم ٠

وهناك أسماء لامعة في التاريخ ، قد يعتقد الشاعر أن مجرد ذكرها يقوم مقام المقدمة الطللية في القصيدة الجاهلية ، فيرقق من جانب القارىء ويجعله مستعداً لقبول « الأطروحة » الشعرية الحديثة ٠ والشاعر الحق يعرف تماماً متى يضع الأسماء في أماكنها المناسبة ٠ وقد تكون لعبة الأسماء ذات مخاطر ومحذورات ، أهمها ركام المادة التاريخية ، من دون غاية فنية ٠

٣ ـ الفولكلور والأسطورة :

بعد انصرام كل هذه الأزمنة التي تقدر بآلاف الأعوام ، يجد المرء نفسه ، إما التفت الى الوراء أمام كنز من الفولكلور والأساطير ، كلها من نتاج المجتمعات البشرية الأولية ، التي كثيراً ما يحلو لنا توجيه الاتهام اليها بالبدائية والتخلف والجهل ٠٠ وكثير من الأوصاف الأخرى التي من هذه الشاكلة ٠ ولن نغامر في تحليل الفولكلور والأساطير ٠ اننا نقتصر هنا على التنبيه الى ناحية في غاية الأهمية ، وهي أن ما وصلنا من التراث الفولكلوري والأسطوري ، لم يكن لهواً ، ولا كان وليد خيال عابث ٠ كان ضرورة من

الضرورات البشرية • ولا نقصد ضرورةفرضها الخيال ، بل ضرورة حتمها الواقع• فالفولكلور والأسطورة واقع بشري ،يعكس مواقف وتجارب بشرية ، بطريقة خاصة •ان الآلهة التي كانت تملأ الأرض ليست أكثرمن تفسير لواقع انساني حقيقي • ان الأقدمين جعلوا – على سبيل المثال – للنوم الها هوهيبنوس• ويطيب لبعضنا أن يهزأ بهذا الاله، أو غيره • ولكن لنمعن قليلا في الأدبيات التيتدور حول هذا الاله ، نجد أنها لا تخرج عن كونها تعبيراً عن ضرورات بشرية •ولنقارن بين هاتين الجملتين المفيدتين :

آ – لامست أنامل هيبنوس السحرية أجفان الحبيب فاخلد للنوم •

ب – أخذ الكرى بمعاقد الاجفان •

ما الفرق بينهما ؟ •• أظن أنه ليس ثمة من فرق ، غير ذكر اسم الاله • ولكن حذف الاسم لا يعني أننا أمطنا اللثام عن الضرورة التي تجبر الأجفان أن تنام • ان كل فعل بشري ، مهما كان مألوفاً ، يجدتمثيلاله في الأسطورة أو الفولكلور ، اذا استحوذ على شيء من السرانية • وعصير النوم ،لعب ويلعب دوراً كبيراً فيالأدبياتالقديمةوالحديثة وأنا لا أجد فرقاً ، في ميدان الادب طبعاً ، في ان يتم تركيبه على يد صيدلاني أو على يد هيبنوس • المهم اسناد دور معين للنوم ،الذيهو ضرورة بشرية • ولا فرق بين أن يتم على طريقة أو أخرى ، أو على يد هذا أو ذاك •

ولنأخذ أسطورة سيزيف • انها تعكس حقيقة بشرية لا جدال فيها • ان الانسان يأتي هذا المسرح ثم يغادره وهو صفر اليدين• فلنتفلسف ما طابت لنا الفلسفة ، ولنلجأ الى العلم أو غير العلم • ان النتيجة واحدة وصندوق باندورا الذيأطلق كل الآلام والآمال والأحزان التي أوبأت البشرية ، تحول فيعصرنا الى علم البكتريولوجيا والباثولوجيا والطب بمختلف فروعه • ولم نفعل شيئاًسوىأننا قمنا بتحليل محتويات صندوق غادةالآلهة• ونرسيس يمثل واقعة نفسية لا يمكن دحضهاونكرانها • وهكذا ، ومن غير أن نستعرض الأساطير والفولكلور ، **نقر بأننا أمامواقعين:واقع المعاناة ، وواقع التعبير الأدبي عنهذه المعاناة :** أسطورة ، حكاية شعبية ، فابيولا، فولكلور ، أغنية ••• وغير ذلك من الأشكال الأدبية الأخرى ، التي لا مجال لسردها ، طالما أن أياً منها يغني عن بقيتها •

وكل ما يمكن قوله ان واقعية زولا وغيرزولا ، لم تفعل شيئاً سوى مواجهة المعاناة مباشرة ، من دون الاستعانة بوسيط ، ثم القيام بتحليل هذه المعاناة بطرق نزعم أنها أشد اقناعاً من الطرق الأخرى التي جاءت بهاالأسطورة أو الفولكلور • وكل الحماسة التي نبديها لواقعيتنا لا تجدي شيئاً ولا تقدم جديداً ، طالما أن النتيجة التي ننتهي اليها واحدة ، ولو استبدلنا « عنزة العنوزية ، أم القرون المحنية » التي انتقمت لأولادها ، ببقر بطن الوحش المفترس ، بأم بشرية من لحم ودم ، لما أضفنا شيئاً الى الواقع البشري، كل ما في الأمر أننا حاولنا تنحية التعبير الأدبي عن هذا الواقع ، بمواجهته مباشرة ،لاستخفافنا بذاك التعبير ، ولاعتقادنا أننا سنأتي بخير منه •

ولو نظرنا في الشريط الطويل المديدلمسيرة الأدب ، لرأينا أن الشاعر قد يواجه الواقع مباشرة ويستلهمه ، وقد يستلهم التعبير الأدبي عنه · وهذه قاعدة تسود جميع المراحل الأدبية تقريباً · ولكن قد تمر مرحلة تطغى فيها مواجهة الواقع على استلهامه ، وقد تمر مرحلة أخرى يطغى فيها استلهام التعبير الأدبي عن هذا الواقع · فلا نكران ـ اذاً ـ أن التراث الأسطوري والفولكلوري ، معين ثرجداً لاستلهامات الشعراء ، وفي اعتقادنا أنه لا فرق بين الاثنين ، ان لم نقل ان الأخير أثبت قدرة كبيرة على العطاء الملهم · وعلى أي حال فاننا نعتقد أن الأساطير والفولكلور تساوي الواقع البشري ، من حيث التعبير عن التجربة الانسانية · فلا يمكن والحالة هذه، أن نستهين بالوجه الآخر للواقع ، وأن ننكر عليه قدرته على الالهام والايحاء ، بل على العكس من ذلك ، اذ نلاحظ شغفاً خاصاً بهذا التراث ، أكثر مما نلاحظ استلهاماً للواقع · ومع أن مثل هذا التراث يساوي الواقع ، الا أنه يمتاز عنه بنقطتين هامتين : الأولى أنه تكثيف للواقع ، أي نبذ لكل الركام الوقعي الذي لا ضرورة له ، والثانية أنه يشتمل على جمالية معينة : قد تكون نابعة من الكثافة بالذات ، أو من شكل الأداء التعبيري ، أومن الرموز المستخدمة أو ما شابه ذلك · فالأدب أجمل من الواقع · ولسنا في مجال عرض الأسباب الموجبة لهذه الجمالية ·

كيف يتم استلهام التراث الأسطوري والفولكلوري ؟ قد تتعدد الطرق ، اذ قد تكون الرموز أو غيرها من العناصر التي يشتمل عليها هذا التراث · ولكن ثمة طريقتين بارزتين في هذا المجال ، ترجحان على غيرهما ·

الأولى : عندما يجد الشاعر في التراث صيغة تعبر عن تجربته وأحاسيسه تعبيراً بعيداً · وفي هذه الحالة لا يعود الى الواقع لاستلهامه والانطلاق منه ، بل ينطلق من هذا التراث، ويستسلم لالهاماته ، من غير أن يكون ذلك نسخاً للتراث أو تقليداً له · انه استلهام كاستلهام الواقع سواء بسواء ، فالتراث في هذه الحالة نقطة انطلاق وغاية نزوع ·

الثانية : عندما لا يستطيع الشاعر التعامل مع الدلالات الواقعية المباشرة · وهذه الطريقة نابعة من الخوف الرقابي ، فيعتقد الشاعر أنه بلجوئه الى التراث الفولكلوري· أو الأسطوري ، يصل الى مبتغاه من غير حرج ولا خوف · ولكن مثل هذا اللجوء محفوف بالمزالق ، كالافتعال الفني ، أو التصور التعبيري ، أو الموارية التي تصل الى حد الغموض ، أو اختيار دلالات من التراث بعيدة عن التلميح الى الواقع الذي يريد الشاعر أن يتصدى له ·

أما النزوع الفني نحو التراث الأسطوري والفولكلوري ، فهو عام ، على ما يبدو· الا أن نسبة بروز الفنية التراثية في أساليبنا الحديثة تختلف من شاعر الى شاعر ، ولا أظن أن أحداً يمكن أن يزعم ان الناحية الفنية تنجم عن العمل الشعري ذاته ، وأن الشاعر لا ينتبه الى توفير جمالية فنية لشعره ، أثناء اندماجه بعمله · ان الشاعر لا ينسى لحظة واحدة أنه يجب السمع ، بشتى الوسائل لتوفير جمالية خاصة · وهذا ما سنعود اليه بعد قليل ·

ان التراث الأسطوري والفولكلوري ليس مستودعاً لحفظ تاريخ مجتمع ضارب في القدم فحسب ، وانما هو طريقة في التفكير والمعالجة الفنية • وحين يستلهم الشاعر هذا التراث ، فانه لا « ينقله » نقلا ، بل يندفع في التعامل مع الكون والحياة ، وفق التنميط الأسطوري الفولكلوري • ومع ذلك فان نقل الأساطير ليس مرفوضاً اذا توافرت له جمالية معينة •

٤ ـ التراث الديني :

يمتلك الارث الديني سرانية اكزوتية، ولذلك يلعب دوراً على درجة كبيرة من الأهمية في الالهام الشعري • ومهما كانت سريعة النظرة التي نلقيها على أي شعر في العالم ، فانها تطلعنا على أن التراث الديني لابد من أن يطل بطريقة أو بأخرى ، بصراحة أو باستتار ، برموز أو بدلالات أخرى •••ولا يقتصر التراث الديني في مكنوزه على دين واحد ، بل انك واجد تراثاً « عالمياً »للدين • فالبوذية والكونفوشية والزرادشتية واليهودية والمسيحية والاسلام ، بعد كل هذه الأحقاب التي مرت عليها ، تشكل تراثاً يتصل ويختلط في بعض أقسامه ، وينفصل ويتمايز في أقسامه الأخرى • وبما أن التراث الديني يشتمل ،في نهاية الأمر ، على تجارب وخبرات انسانية، فانه يصبح مبعثاً لاستلهامات ، واطاراً فيه جاهزية التعبير الأدبي والفني • وباستثناء خصوصيات دينية لدى بعض الشعراء ، فان التراث الديني ملك مشاع • وان آدم وقابيل وهابيل وحواء ويوسف وابراهيم ، ومحمد والمسيح، وبوذا ، وزارا ، ونوح وكل مايتعلق بهم ، من تفاحة آدم وحمامة نوح الحاملة غصن الزيتون ، حتى المعراج والاسراء ، انما تشكل مرتكزات انطلاقية لكثير من الأعمال الشعرية• ولا ننسى ما فعله أدونيس، في أواخر أعماله الشعرية ، من استلهامات دينية في قصيدته « اسماعيل » ، فلم يرو قصة ، ولم يدع الى مدعى ، بل حقق مشروعاً شعرياً ، على درجة كبيرة من الفنية •

ان التراث الديني يلعب دوره الهام والكبير في العديد من الميادين ، لذلك لايقتصر الاستلهام الشعري على ناحية واحدة ، فأي ظاهرة دينية ، لها أكثر من دلالة ، فقد تكون نفسية واجتماعية وفنية ودينية معاً ، وقد تنقل عن ذلك حتى تكتفي بواحدة • فالمعراج، على سبيل المثال ، يتخطى التخم الديني ، الى التعبير عن نزوع نفسي لدى الانسان ، الى اختراق عالم الغيب ، انه التوق الى المعرفة مهما كانت قداستها • وطريق الجلجلة ليس فقط واقعة دينية تاريخية ، بل له مرموز انساني عميق • وكربلاء ليست فقط حادثة تاريخية ، وليست فقط حرباً دينية ، فقد انخلعت عن محدوديتها ، لتغدو رمزاً انسانيا شمولياً ••• وهكذا بحيث يمكن أن ندرج الكثير من الأحداث والأعلام والخوارق والعجائب، تحت رموز ومدلولات انسانية عامة وشاملة•

وعندما نقول التراث الديني ، فاننا لانقصد الثقافة الدينية • ان الثقافة ، بشكل عام ، لا تصلح للاستلهامات • أنها تدعم المشروع الشعري كثيراً ، ولكنها لاتساعها ،

ولاحتوائها على كل شيء تقريباً ، فانها لا تتلعب ما يلعبه التراث الديني ، الذي ارتفع الى مستوى الشمولية ، وبات جزءاً من التراث الانساني • فالثقافة معرفة ، والتراث الديني حاث كبير من الحواث الأخرى •

وعلى هذا ، لا نكون أمام شعر « ديني» كالذي شاهدناه في بدايات أي دين من الأديان ، وانما أمام شعر انساني فني عظيم، مع أننا لا ننكر خطورة التعامل مع التراث الديني، في الأجواء الشرقية المشحونة برواسب وحساسيات خطيرة • والأفضل أن يكون الاستلهام من تلك الأجزاء من التراث التي تشكل موقفاً شمولياً •

يختلف الشعراء في استلهام التراث الديني • ولا أدري ان كان بعضهم تنتابه عاطفة دينية خاصة ، غير العاطفة الفنية ، أو الانسانية الشاملة • والشعراء الذين نقصدهم، هم أولئك الشعراء الذين لم ينذروا أنفسهم لحماية مقدسات الدين وألوهياته ، أولئك الذين تستولي عليهم العاطفة الفنية قبل أي عاطفة غيرها • ان حب الجمال ، في الفن الشعري ، لا يعرف عندهم ديناً من دون دين، ولا يحابي طرفاً من دون طرف آخر • ان الشغف الجمالي يغدو لهم هداية ، وليس مطية للدعاية • أما من دخلوا مشروعهم الشعري بيقينيات دينية ، فلهم منحى آخر ، يختلف عما قلناه كل الاختلاف ، وان كان بعضهم يلجأ الى نوع من المخاتلة والمواربة والتحايل والزخرفة والتمويه ، للتمظهر بمظهر الشاعر « الانساني » الذي جعل همه انقاذ البشرية جمعاء • وقد عرفت عصور المسيحية نوعاً من هؤلاء ، مثلما عرفت نوعاً من الشعراء الدينيين المتعصبين ، الذين جاهروا بتكفير كل من ليس على دينهم ، أو ملتهم • وعلى أي حال ، فان التراث الديني لن يعطيك أكثر مما يأخذ منك ، الا اذا كان الشغف الجمالي مشمالك في السراديب المظلمة •

وقد جرت العادة ، في العصور التي سادتها النزعة الدينية ، أن يجردوا الشاعر من شاعريته لمجرد مروقه من الدين ، أو افتئاته عليه ، أو كفره به ، ولا ينصف هذا الشاعر الا فيما بعد • وبالعكس تماماً أيضاً ، فبعض الناس يعتبر التصدي للمعتقدات الدينية فتحاً جمالياً فنياً ، واستلهام تلك المعتقدات بعداً عن الجمالية الفنية، ويدخلون مصطلحات من غير ميدان الشعر ، ليحكموا بها على فنية لا علاقة لها بها • ومن العجب أن تكون القصيدة الواحدة نهباً لحكمين متناقضين كل التناقض • ولكن أيضاً يبدو أن الانسان ما يزال مرتهناً بكثير من التراثيات السابقة من ميادين غير الميدان الذي يجول فيه •

كثيرة هي أشكال الاستلهامات الدينية ،حتى أن بعضهم لا يقف عند حدود الدين ومراميزه العريضة بل يتمسك بطائفته ومذهبه ، مثل ايليوت ، حيث يستلهم أدق منظورات الكثليك ، منطلقاً منها في ريادة فنية أخاذة • ونعتقد أن مثل هذه الاستلهامات ليست مصادفة ، ولا عبثاً • ان الشاعر في هذه الحالة ، يرى موقفه منسجماً مع الموقف الذي يستلهمه ، ويتم التماهي بين الموقفين ، في عمق ذاتي بعيد الأغوار في نفس الشاعر • ومثل

هذا لن يؤدي الا الى موقف شعري . فالشعر، ان كان شعراً حقاً ، يمتلك أنامل سحرية ، يحول كل شيء ، مهما كان تافهاً ، الى مصلحته، فكم بالحري تلك التجارب الانسانية الدينية العريقة .

٥ ـ التراث الشعري اللغوي :

وهو في جذوره التراث الأدبي الحقيقي، انه التراث الذي قام بالدور الأول في خلق الشاعر . ان الشاعر يفتح عينيه على هذا التراث ، لا ليوغل فيه ، بل ليتعلم كيف به يوغل في شعر خاص . وضمن هذا الاستيعاب التراثي ، يبدأ الشاعر في بناء شخصيته ، وبزعمه أنه ذو كيان شعري مستقل . وقد أجريت « دردشة » عابرة ، مع أربعة براعم ، ادعوا جميعهم ولا استثناء ، أن شعرهم يتمتع بشخصية مستقلة ، ولا علاقة له بالتراث السابق . اطلعت على بعض أشعارهم ، فالفيت معظمها مرتبطاً بالتراث الشعري الحديث ، في حين أن القليل منها يستلهم ، أو بالأحرى يقلد التراث القديم . وينشأ وهم الاستقلالية من كون الشاعر ناظماً للشعر . فطالما أنه ينظمه فهو ملكه ، له استقلاليته الخاصة . ولا يستفيق الشاعر من غفوة هذا الوهم الا بعد انصرام فترة غير قصيرة . ان أي شاعر ، كائناً من كان ، ينشأ ويتجول ضمن « تفقص » التراث الشعري اللغوي . ومثل هذا التجوال يوهمه بحريته . انه يتحول من تراث شاعر الى آخر ، وان كان معظم المبتدئين يميلون الى تفضيل شاعر بعينه . وقد لاحظت أن القليل جداً من يعترف بحقيقة ميله الى هذا الشاعر أو ذاك . ويبدو أن شيوع كلمة « الحداثة » في هذه الأيام ، جعلت معظم المتجولين في الأقفاص ، يدعون طلائعيتهم في الحداثة .

ولكن في هذا العصر ، يبدو عسيراً تحديد التراث الشعري اللغوي ، فلم يعد الشعر الوطني (وأقصد بالوطني هنا شعر اللغة الأم) ذاك التراث المصفى . فاتساع وسائل الاتصال ، وظهور وسائل الاعلام الضخمة ، وحمى الترجمة من هذه اللغة الى تلك ، والعكس ، قد وسع من مفهوم التراث الشعري اللغوي . ان المؤثرات « العالمية » (ونقصد بالعالمية هنا شعر اللغات غير الأم) باتت تستهوي الأفئدة ، اذ يجد فيها المبتدىء روحاً جديدة غير مألوفة ، مثلما يجد فيها فرصة للادعاء أنه طاهر الذيل من التراث الذي ينتمي اليه . وقد كان للشعر الانكليزي تأثير قوي في كل آداب العالم ، وها هو الشعر الاسباني الآن يثبت فاعليته في هذا المجال . ولكن لا ننكر أن لبعض الأقطار أعلاماً كباراً كان لهم تأثير واسع الطيف ، كبعض شعراء فرنسا ، وبعض شعراء الروس .

والذي نعتقده ، ان مثل هذه التاثيرات في طريقها الى الاتساع والعمق ، نظراً لازدياد الاقبال على اللغات الأجنبية ، ولازدياد الأدب المترجم . ولا شك أن الاطلاع على الشعر من مصادره أفضل من الاطلاع على المترجمات .

يتم استيحاء التراث الشعري اللغوي ، عن طريق استعارة موقف شعري لغوي ، له نفاذه في عمق نفسية الشاعر ، ويتمتع بجمالية أخاذة . وبالتدريج تتم عملية نقل الملكية . ومثل هذه العملية تسير ، في الأغلب على النحو التالي : يمسك الشاعر بالموقف ، ثم يكشفه

الى أدق درجات التكثيف وحين يصل الى أصغر ذرة من الكثافة، يعود القهقرى، ولكن بطريقة أخرى، حيث يبني على هذه الذرة موقفاً خاصاً به، يحمل الكثير من معالم فنه وشخصه، وان تفاوتت الدرجات بين شاعر وآخر، فبعضهم يتماهى في الموقف على حساب ذاتيته، وبعضهم يتماهى في الموقف ليجر هذا الموقف نحو ذاتيته، فتطغى الشخصية عندئذ طغياناً شديداً، من غير أن يكون ذلك بالضرورة على حساب فنية المشروع الشعري ·

ويتم الاعتراف بنقل الملكية هذه، حين يثبت الناقل قدرته على تقديم ذاك الجزيء، بطريقة مختلفة عن الهيكلية العامة التي كان يشغل دوراً ما فيها · وكثيراً ما نسمع أن زيداً من الناس، ليس بشاعر، لأنه استلهم هذه الناحية أو تلك من الأدب الغربي، أو غير الغربي، ويعتبرون ما جاء به مفتعلا، مع أن الحقيقة أن الشاعر حين يتوحد بناحية من النواحي، انما يفعل ذلك لأنه وجد فيما يهفو اليه شيئاً من نفسه · ولذلك يقوم بنقل الملكية ·

يضاف الى ذلك أن الأدب لا يأتي هكذا، مجرداً، مطلقاً، انه يدخل أبوابنا بثوب لغوي واضح، لهذا الثوب اللغوي ايقاع خاص، يترك راسباً كبيراً في النفس، ومقياساً خاصاً بايقاعه في الأذن · وخير دليل على ذلك، أننا في بعض الأحيان، نحظى بفكرة، نظنها طريفة نادرة، ونسرع الى التعبير عنها، فنلاحظ أن قسماً كبيراً من التعبير اللغوي، قد تسرب الى لغتنا من لغة غيرنا، شرقية أو غربية لا فرق، فنروح نعبر عن فكرتنا بثوب من غيرنا · فعلى أي شيء يدل هذا؟ انه يدل:

أ ـ على أن الفكرة مستلهمة من الايقاع اللغوي المختبىء في لا وعينا · فكثير من الأفكار تخطر على البال، بشكل فجائي، فلا نعرف في بادىء الأمر من أين انبثقت، ولا كيف تفجرت · وحين نباشر عملية التعبير اللغوي، نلاحظ أننا نلبس الفكرة ثوباً مستعاراً · وما نظن أن أحداً قادر على ضبط الحدود بين الوعي واللا وعي، في هذا المجال ·

ب ـ على أن الفكرة لصيقة بايقاع لغوي معين · انها لا تنطبق عليه كل الانطباق، ولكنها تتداخل معه الى هذه الدرجة أو تلك · وحين نباشر التعبير عنها نجد أنفسنا أمام ثوب لغوي محيِّر، فلا هو مطابق للفكرة، ولا هو يجنف عنها ذلك الجنف الذي يجعلنا نهمله وننحيه · ونقع في ارتباك ملحوظ · فالفكرة بعد تجسدها، ليست هي ذاتها الفكرة التي كانت تجول في أعماقنا · ان هناك شيئاً ما ينقصها · وأمام هذه المعادلة المسيرة، إما أن نقوم بتعديل الفكرة، أو نقوم بتعديل الثوب اللغوي، بطريقة أو بأخرى · ولكن بالنتيجة نظل غير قانعين بأن ما جرى التعبير عنه، هو ذاته ما كنا نود التعبير عنه · وأظن أن قولتهم الشهيرة « المعنى في قلب الشاعر » تشتمل من بين ما تشتمل على هذه الناحية التي شرحناها، وكثيراً ما نسمع صيحات بعض الأدباء « أنا لم أقصد ذلك بل قصدت ··· » · وان دل هذا على شيء، فانما يدل على أن الخلل الناجم بين الفكرة والثوب اللغوي، يلعب دوراً كبيراً في هذه الناحية، اذ مهما كان الشاعر يلعب لعبته الفنية، فانه لا يريد، ضمناً على الأقل، ألا يكون مفهوماً من قبل قرائه · ان الشاعر يحب الرموز،

ولكنه يكره الألغاز . ولا نظن أن شاعراً يرضى أن يغيب عن ذهن الناس بسبب غموضه والغازيته .

جـ ـ على أن الفكرة مصوغة من عدة ايقاعات لغوية ، فقد تتضافر ايقاعات لغوية في ابراز فكرة أو موقف أو صورة . وليس من الضروري أن تكون هذه الايقاعات متساوقة، فقد تكون ضدية ، أو متباينة . وهنا تأتي مسألة التعبير ، لنجد أنفسنا أمام توليفة لغوية تتسم بالجدة ، اذا استطاعت أن تنقل ما في نفوسنا تماماً .

★ ★ ★

أتينا على أهم تجليات التراث ، وليس عليها جميعاً . ومن هذه التجليات نجد أننا محاطون بالتراث ، من جميع الجهات تقريباً . ويكفي أن ندقق فيما يسمونه « اللغة الأم »، اللغة الوطنية الشعبية (Vernacular) حتى ندرك أي خضم تراثي نحن فيه . وحين نتكلم عن الحداثة ، لا بد أن نضع في حسباننا هذه المسألة جيداً . فالحداثة ، مهما ادعينا من أمرها ، تظل ضمن نطاق معين . انها لا تستطيع التخلص من الكثير من التجليات التراثية . ان كل ما يمكن ادعاؤه ، أن الحداثة تشغل حيزاً ما ، في رقعة الشعر . أما الحيز الأكبر فهو للتراث .

ولا شك أننا نقع في وهم الحداثة ، اذا اعتقدنا أن الوقوف في الضفة الأخرى يعني ما يعنيه من مفهوم الحداثة . فمناهضة التراث أو الوقوف موقفاً ضدياً منه ، أو اعادة تفسيره ، أو التركيز على الجوانب القلقة والغامضة ... لا تقدم للحداثة الا مجالا ضيقاً . ان المواقف السابقة من التراث تظل في فلك التراث واستلهامه ، ونصيبها في ذلك يفوق نصيب الحداثة . وكثيراً ما نسمع بادعاء الحداثة لدى من ظهرت لديهم هجومات حادة نزقة ضد التراث . ان المرء ، في مثل هذه الحالة ، يضطر الى التوقف طويلا لفرز الخط الذي أصابته الحداثة في هذا المجال .

وبناء على ذلك ، فان « القديم » ، وليس التراث وحده ، ولا « الكلاسية » وحدها، يلعب دوراً كبيراً جداً في مسألة الابداع الأدبي . ان الالتفات الى القديم ، من آثار وأماكن وشخصيات وأحداث تاريخية أو موهومة ، وغير ذلك من الأمور التي أتينا على ذكرها ، والتي لم نأت على ذكرها ، ليس سمة للمذهب الكلاسيكي الذي ساد أوروبا فقط ، بل انه سمة لمعظم المذاهب الأدبية ، من رومانسية ورمزية وسريالية . وحتى الواقعيون يجدون أنفسهم ، في شعرهم ورواياتهم ، عن قصد أم غير قصد ، في أماكن عتيقة ، أو يذكرون شخصيات عريقة ، أو يستعيدون حادثة من الأزمان السحيقة .

ولا يقتصر التعلق بالقديم على الأدب والأدباء والشعر والشعراء ، بل انه على ما يبدو نزعة نفسية واجتماعية ففي منطقتنا شيدت كنيسة على الطراز الحديث ، جميلة الشكل ، واسعة البهو ، عالية السقف ، بديعة التكوين، مذبحها عال وصورها مرسومة بدقة فائقة ، وهي صورة جديدة كل الجدة . أما الكنيسة القديمة ، فسطحها ترابي ،

وسقفها منخفض ، وجدرانها غير مستقيمة تماماً· في زواياها الكثير من الحفر،والسنونو استعمر أخشاب سقفهـا ، وسمت في شقوق الجدران فراخ الأفاعي ، أما أماتها فتنشط في سياج الساحـة الكبيرة · وقد وقعت عدة حوادث أليمة من لذع أفعى أو سقوط حجر، أو تعثر كهل · ولكن لم يمت أحد من المصابين بتلك الأحداث· وهذا ماجعل للكنيسة القديمة صفة عجائبية· وبعد اكتمال الكنيسة الجديدة، دشنت باحتفال كبير· ولكن بعد ذلك الاحتفال اضطر الخوري الى مجاراة أهل المنطقة واقامة القداس في الكنيسة العتيقة ، لأن معظمهم رفض الذهاب أيام الآحاد الى الكنيسة الجديدة وهجر القديمة · وحتى اليوم ، وبعد ربع قرن تقريباً ، ما يزال الناس على عادتهم ،لا يتبركون الا من الكنيسة القديمة ، وان كانوا الآن يقيمون الاحتفالات والطقوس في الكنيسة الجديدة· وقد خفت نوعاً ما عجائبية الكنيسة القديمة ·

وقد لاحظت أن السكان لايغرمون بالقديم الديني ، بل بكل قديم · والأماكن المحببة لديهم هي تلك الغيران والكهوف العتيقة ،التي يضفي عليها عتقها مهابة وروعة خاصة· ويتحدثون بقصص عن لجوء الناس والوحوش الى هذه الأمكنة · وكانت الوحوش اذا أوت وجدت انساناً قد سبقها ، آنسته وأنست به·وسمعت بعض الأقاصيص التي تدور حـول بائع زيت داهمته عاصفة ثلجية ، فمات جحشه، فحمل زيته وأوى الى المغارة · وبعد قليل داهمه ذئب، ولا مفر أمامه، فاستسلم للذئب،واعتقد أن ذئباً جائعاً ، في ليلة عاصفة ، لن يوفر فريسة سائغة · لكن الذئب ، الذي خاف هو الآخر من بائع الزيت أول الأمر ، فلما رآه مستسلماً أنس به ، مما جعل بائع الزيت يبحث له عن طعام ، فشاركه طعامه ·

ويمكن أن نوسع حكمنا ليشمل كل الأماكن المظلمة والمقابر ، والوديان ، والغابات الكثيفة والأدغال · في حين أن الأماكن المنكشفة والواضحة ، والبيوت الحديثة لا تعني شيئاً أبداً · وقد حاولت جمع بعض الحكايات عن جبّانة (مقبرة) القرية ، فسجلت أكثر من خمسين حكاية ، بينما حديقة قريبـة مـن الجبانة ، ولكنها بسيطة ومنسقة ،والشمس لا تتركها من الصباح الى المساء ، لم يذكر أحد أي حكاية عنها ·

اذا لم يكن ثمة ما ينقض كلامنا ، أمكننا القول ان القديم يقوم بعملية الهام ، لا لتاريخيته وانما لغموضه وعدم انكشافه تماماً للناس ، أي لامتلاكه سرانية منغلقـة ··· لماذا ؟·· لماذا الليل يخيفنا والنهـار يؤنسنا ، مع أننا نكون في مكان واحد ليس فيه أي جديد؟ لماذا الأدغال والكهوف ومنعرجات الجبال والوديان السحيقة ، تدخل الروعة في نفوسنا ، في حين لانشعر بشيء من هذا في السهل والمنبسط والحديقة والحقل ؟ لمـاذا ساحة الكنيسة تخيفنا ، وساحة القرية تؤنسنا؟ لماذا كل هذه الخشية مع أننـا ذوو عقول « علمية » ، والسيطرة البشرية على الحيوانات الضارية باتت من الشدة بحيث لم يعـد في المنطقة أي حيوان ضار ؟

مثل هذا الالتفات الى « القديم » و « الغامض » ، وكل قديم غامض بحد ذاتـه ، جعل القديم مركز اشعاع ابداعي لا يجارى· ورغم كل ادعاءاتنا المنتفخة بالحداثة ، يظل

القديم ركناً أساسياً . ولكن أي قديم هذا ؟هل ما يبعد عنا مئات السنين ، أم آلافها ؟ ان بعض المبتكرات والمخترعات الحديثة ، يزيد عمرها على مئتي عام ،كالقاطرة مثلا، ومع ذلك فان قدمها الزمني هذا لم يرفعها الى درجة كهف أحدثه انهيار قبل عامين فقط .. ترى لماذا ؟

ربما سولت لنا أنفسنا تعليل ذلك بالقول ان القاطرة واضحة ، والكهف غامض مظلم، أو ان القاطرة من صنعنا ، والكهف من صنع الطبيعة . الا أن مثل هذا التعليل يتهافت حين نجد السيف ، وهو من صنع اليد البشرية أيضاً ، مستلهماً في الشعر ، على حين لم يذكر أحد الصاروخ ، الذي فيه من العجائبية أضعاف ما في السيف والكهف . فلا نظن أن الأمر مرتبط بصنعنا أو صنع الطبيعة .

ليس هذا التعليل مقبولا ، ويمكن أن نعدد تعاليل أخرى أيضاً غير مقبولة . فما السر الكامن وراء « ابداعية » القديم ،وخبو أي ابداعية في الأشياء الحديثة ، على الرغم من أن بعضها يضاهي القديم في السرانية والغموض ، والعجائبية ، لدى الشعراء على الأقل ، لضآلة اطلاعاتهم العلمية ؟

لنرجع قليلا الى الوراء ، وهذا « القليل» يقارب المرحلة الأولى لظهور الانسان ، أي حوالي نصف مليون سنة فقط ، يوم ما لم يكن يقطن الجزر البريطانية أكثر من مئتي نسمة . في ذلك الزمن كان الاتجاه قد حسم . ان ما في الخارج ترك ميسمه في التركيب البنيوي للانسان . المعلومات الأساسية في الخارج انطبعت في شيفرة الخلية ، وتحدد طريق كل نوع من الأنواع الحية . ان الماعز أو الضأن الذي عمره شهر فقط يهرب من وجه الذئب، بينما لا يهرب من الكلب (اذا افترضنا أن الكلاب كانت مدجنة في تلك الأيام) . وباكتمال البنيان الجسدي للانسان ، وهو بنيان لا يختلف كثيراً أبداً عن بنيان الانسان الحالي ، كانت البيئة قد دخلت الجسد البشري ، أو بالأحرى حتى لا نسيء التعبير نقول كانت البيئة قد فرغت من تكوين الجسد البشري ، الذي احتفظ بكل الانطباعات عن البيئة . فمثلا الخوف من الظلام كان ضرورياً للانسان ، فانطبع فيه هذا الخوف . واليوم نعيش في المدن آمنين مطمئنين . ولكن هب أنك في شارع تعرف معالمه كما تعرف قوافي القصيدة ، وانقطع التيار الكهربائي فجأة ،ولم يبق متصلا بك سوى الأصوات المختلفة المترددة . انك تشعر فجأة بنوع من الخوف والخشية على الرغم من يقينك المؤكد من الشارع . من أين جاءك هذا الخوف ؟

ودرجة الخوف هذه تتضاعف كثيراً في بقية الأماكن كالأقبية والمقابر والكهوف والغابات ، مهما كانت وسائل الأمان متوفرة.

وورثنا الكثير من هؤلاء الأسلاف ، ورثنا الخوف من المرتفعات (اكروفوبيا) والخوف من الأعماق (الباثوفوبيا)والخوف من الأماكن المفتوحة (الأغورافوبيا)والخوف من الأماكن المغلقة (الكوسترافوبيا) بيد أن هذه التركة لم تقسم بين الورثة قسمة متساوية، وهذا يرجع الى قوانين الوراثة ، تلك القوانين الشائكة التي يحكمها ضدان متنابذان :

الضرورة والمصادفة . فليس من الضروري اليوم أن يصاب فرد بالاكروفوبيا أو الباثوفوبيا أو الأغورافوبيا أو الكلوسترافوبيا أو أي خوف آخر ، بالنسبة ذاتها التي يصاب بها فرد آخر. فالنسب مختلفة ومتباينة . والملاحظ أن ثمة نوعاً من التوازن ، فمن لا يخاف من المرتفعات يخاف من الأعماق والعكس بالعكس، وذلك بحسب نسب المورثات التي يمتلكها ، والتي كانت من نصيبه .

ومثلما ورثنا مثل هذه المخاوف بنسب متفاوتة بين فرد وآخر ، ورثنا أيضاً التعلق بالقديم وتقديسه ، وان لم يكن التعلق لتقديسه فلاحترامه أو الحنين اليه أو الاعجاب به، أو ما شئت من تصنيفات هذه الأنواع من التعلق . هذه الالتفاتة الى الوراء ليست كالتفاتة أورفيوس . انها التفاتة ضرورية لاستمرارية الحياة وكينونة الانسان . وحتى نتأكد من ذلك نلجأ الى الافتراضات . لنفرض أن كائناً ما لم يرث هذا التعلق بالماضي . ماذا يترتب على ذلك ؟ انه عندئذ لا يعرف سوى نفسه ، ويغدو منبتاً عن كل ما يقف وراءه . انه لن يتعلق بأمه وأبيه ولا بجده وذويه ، ولا يشعر تجاههم بأي عاطفة . ولو عممنا ذلك على أفراد النوع ، لحكمنا على هذا النوع بالانقراض ، لأن فقدان هذا التعلق يعني تماماً دخول أفراد النوع بعضهم مع بعض في صراع مميت ، لن يبقي على أي فرد . وسوف ألفت نظر القارىء الى أن بعض الأنواع قد انقرضت بسبب فقدان مورثة التعلق بالماضي ، مثل الديناصور والماموت . ويمكن أن نجد حتى اليوم ، بعض الظواهر التي تدل على فقدان هذه المورثة . لنلاحظ القطط . نجد بعضها رؤوماً على أبنائه ، ولكن أحياناً نلاحظ هرة تلتهم أبناءها بمجرد أن ترى النور . ان الهرة التي تلتهم أبناءها فور ولادتهم هي الهرة التي فقدت مورثة التعلق بالماضي . ومن جهة أخرى نلاحظ لدى بعض أنواع الكائنات بروز هذه المورثة الى درجة كبيرة ، فالنحلة تعرف زميلتها التي تعيش معها في خلية واحدة . والنملة تعرف صديقتها في الوكر الواحد . وكل مجموعة تدافع عن أفرادها ضد المجموعات الأخرى دفاعاً مميتاً . فاذا افترضنا أن مثل هذه المورثة قد تلاشت من النحل أو النمل ، فان مثل هذه الأنواع سوف تتلاشى بعد جيل واحد فقط . ان أي انبتات عن الماضي يعني فقدان كل المعلومات والمعارف السابقة التي يورثها الجيل السابق للجيل اللاحق . والويل للنوع الذي لا يتم فيه مثل هذا التوريث . انه يحكم على نفسه بالدمار . ان فقدان هذه المورثة يعني فقدان كل ما يصلنا بالماضي ، اذ يموت كل ماض ولا يعود يحرك فينا أي شغف أو تعلق أو حنين أو شفقة أو اعجاب ... ان الماضي لا يعود يعني لدينا أي شيء.

يلاحظ القارىء أننا في أدبياتنا نربط ربطاً محكماً بين الهجرة والحنين . ولعل أولى سمات أدبنا المهاجر ذاك الحنين الفياض الذي يتصدر كل الانتاج الأدبي المهاجر تقريباً . واذا كان هذا الحنين قد ظهر لدى العرب المهاجرين ، بمثل هذه الشدة والفوران ، فانه لم يظهر لدى غيرهم من مهاجري الشعوب الأخرى . فالمهاجرون في الأمريكيتين ليسوا عرباً فقط . انهم من جميع الأجناس . ومع ذلك لم نسمع نغمة الحنين تصدح في انتاجهم الأدبي . ويبدو أن العرب ما زالوا يحتفظون بمورثة التعلق بالماضي أكثر من غيرهم ، فهم

لم يندمجوا في المجتمعات الجديدة ، بالسرعة التي اندمج فيها غيرهم ، ولا شك أن للأجيال اللاحقة في المهجر قصة غير هذه القصة . ولكن غير العرب سرعان ما اندمجوا في المجتمعات الجديدة ولم يعد وطنهم يعني لديهم شيئاً . وقد عرفت شخصياً بعض المهاجرين العرب ، وهم قلة قليلة جداً ، لم يعد وطنهم يهمهم ، بقدر ما يهمهم تيسير أمورهم العاجلة . انهم لا يشعرون تجاه وطنهم بشيء من الحنين أو التعلق ، ولا يتواصلون حتى مع أقرب أقربائهم . ولا شك أن توالي الأجيال سيجعل هذه الموروثة من جملة المورثات المثبطة ، في حين تنشط بالمقابل مورثات أخرى .

على الرغم من النقاش الدائر حول الصفات المكتسبة والصفات المورثة ، فانه بات ثابتاً أن ما ينتقل ، ليس فقط المورثة ، بل المكتسبة أيضاً ، شريطة أن تكون المكتسبة ذات نفع مباشر ، أي أن لها وظيفة ضرورية . فلو قطعنا أذناب الفئران لعشرين جيلا ، لجاء الجيل الحادي والعشرون بأذناب اذ أن للذنب وظيفة ضرورية . ولكن أحياناً نجد أن المكتسب يتأصل مثل المورث . فالبقرة على سبيل المثال حيوان نباتي ، ولكنها حالما تضع تسرع الى المشيمة وتلتهمها . وسوى التهام المشيمة عقب الوضع ، لا تأكل أي شيء لحمي . والسبب في ذلك يرجع الى أنها ، في قديم الزمان ، كانت تضع ولا تأكل المشيمة ، فتتعفن هذه المشيمة ، فتشم الوحوش الرائحة ، فتبتغي نحوها وتكون النتيجة افتراسها وافتراس رضيعها ، ومع الزمن صارت البقرة تأكل المشيمة لتأمن غزو الضواري ، وبذلك حافظت على نوعها . وعلى الرغم من مرور أجيال ، والبقرات تربى في مكان مضمون وفي حظائر مدروسة صحياً ، فانها ما تزال تسرع الى التهام المشيمة ، ان لم يبعدها عنها الطبيب البيطري ويتخلص منها . أما التساؤل فيما اذا كانت هذه الصفة ستستمر الى أبد الآبدين فلا أظن الاجابة سهلة ، ولكن الأرجح أن تتلاشى وتزول ، أما متى ؟ فلا أحد يعلم .

★★★

ولكن اذا كان الأمر على النحو الذي رسمنا ، فان التقدم يصبح مستحيلا ، ويغدو الحديث عن الجديد من نافلة القول . وبما أن التقدم حاصل وبما أن الجديد معاين ، وبما أن المسيرة تنحو خطاً تصاعدياً ، بات من اللازم الاقرار بالثنائية الضدية ، التي اعتمدنا عليها في الفصلين الخامس والسادس . فالى جانب هذا النزوع الى القديم ثمة نزوع الى الجديد ، حب مغامرة ، محاولة للتخلص من روتين الموروث . وهذا أمر يسهل اثباته ، بأخذ عينة من الناس ، فتجد الى جانب الرجل القنوع رجلا طموحاً لا يستقر على حال ، والى جانب المحافظ ، من يتبرم من السكون والرتابة . بل انك واجد شعوباً بأسرها تميل الى المحافظة في بعض النواحي . ان الانكليز — مثلا — من بين خلق الله جميعاً ، يميلون الى المحافظة الشديدة . وهذا أمر بات من المسلم به . أما الفرنسيون فأصحاب نزوع تجديدي ، بصورة لا تكاد تصدق . فمنذ الستينات وحتى اليوم عثرت على أكثر من ستة اتجاهات متميزة في النقد الأدبي ، الذي أطلق على نفسه النقد الحديث . والاتجاه البنيوي وحده بات يشتمل على العديد من التيارات التي بلغت حد التضارب . وقد يكون الأمر أكثر مما أشرت ، اذ لا تتوافر لدي الأدبيات الكاملة ، التي أقرأ عنها ولا أقرأ نصوصها . ويمكن أن نصنف الشعوب الشرقية عامة أنها شعوب محافظة .

ولا يذهبن بنا الاعتقاد الى حد حصر المحافظة والتجديد ضمن نطاق الأدب ولعبة الأسلوب · ان القضية أبعد من ذلك بكثير· انها تمتد الى الفنون التشكيلية والثقافة والفكر والأيديولوجيا والفلسفة· ومن أطرف المذاهب التي اطلعت عليها في الفن والأدب ، مذهب « الكلوكوتريسم » في يوغسلافيا ،وقدقابلت بعض أنصاره في بلغراد ، وشرحوا لي مذهبهم ، أو بالأحرى حركتهم التي تقوم على رفض كل ما هو قديم اطلاقاً ، وعلى تحطيم الحدود بين الفنون ، ففي لوحة واحدة تجد الرسم والنحت والأدب ، ويستخدمون الوسائل السمعية في الشعر الى درجة بعيدة · وقد تمتد نزعة التجديد فتشمل السلوك الاجتماعي · وفي فرانسا ، كما في كثير من الأصقاع الأوربية ، أجيال جديدة تنحو في السلوك الاجتماعي منحى جديداً ، مخالفاً لكل الأعراف والتقاليد·

وقد عكست الأساطير الثنائية الضدية التي تمتلكها الجبلة البشرية · ويمثل الاله الروماني جانوس هذه الطبيعة الثنائية ،فهواله ذو وجهين ، الأول ينظر الى الماضي والثاني ينظر الى المستقبل · وقد منحه هذه الطبيعة الاله ساتورن مكافأة له على استقباله اياه حين طردته الالهة من السماء · ولو تفحصنا المذاهب والأديان والفلسفات والمدارس الفكرية لوجدناها جميعاً تقريباً بوجه جانوس · ان كل مذهب ، أو كل دين ، أو كل فلسفة ، أو كل منزع يدعي التكامل ، يحاول اقناعنا أنه السنة الطبيعية التي تسير عليها البشرية منذ بدايتها ، ولذلك فان صورة المستقبل لن تكون الا كما يرسمها هو · فالدين المسيحي ــ على سبيل المثال ــ يرجع الى آدم · والمستقبل الذي ينتظر البشرية هو المستقبل الذي يرسمه هذا الدين · وكل انقسام في هذا الدين أو كل تجديد ، مضطر بالتالي أن يثبت هذين البعدين في دعوته ·

والملاحظ أن المذاهب التي لا تنحو هذا المنحى ، لا تصمد كثيراً ، وغالباً ما تتحول الى « تقليعة » عابرة · فالحركة الهيبية حركة رافضة، كادت موجتها أن تطغى عالمياً ،ولكنها سرعان ما تراجعت ، نتيجة عدم تمكين جذورها في الماضي ، مما أفقدها العراقة · والناس دائماً يسمون الى الأصول العريقة قبل سعيهم الى قبول الموجة الرافضة ·

★ ★ ★

بعد هذا الفاصل الاعتراضي ، نرجع الى موضوعنا الأساسي ، ونتساءل: هل الأشياء القديمة جميلة بحد ذاتها ؟

لا شك أن بعض الأشياء التي توافرت فيها عناصر الفن تحوز قسطاً وفيراً من الجمال ، فالالياذة مثلا جميلة بذاتها ، لما اشتملت عليه من فن ملحمي أخاذ · يضاف الى ذلك أن قانون الندرة يلعب دوراً كبيراً في هذه الناحية · فلو افترضنا أن الفن الملحمي استمر ــ وهذا شبه مستحيل ــ هل تحتفظ الالياذة بمثل هذا البريق الأخاذ ؟ على أي حال ، ليست الندرة ذاتها بعيدة عن الفن ·

ولكن ثمة أشياء لم يتدخل الانسان في خلقها ، كالتي أشرنا الى بعضها ، مثل الغابات والأنهار والكهوف · هل هي جميلة لعراقتها؟ لا نظن ذلك ، ففي هذا العصر التكنولوجي يمكن خلق أشكال في الطبيعة أوفى كمالا وجمالا من الأشياء التي ظلت بعيدة عن ملمس

الانسان · وقد يقال ان ماينتجه ، أو مايفعله الانسان في الطبيعة مصنع · ومهما كان الجمال مصنّعاً ، فانه يظل أدنى من الجمال الطبيعي · ويمكن الرد على ذلك بأن الانسان في هذا العصر بات قادراً على جعل المصنّع يبدو طبيعياً الى أبعد حد · ولكن أيضاً عندما نقوم نحن بتقديم انتاج أدبي عن أشياء قديمة ، أو حتى عن أشياء حديثة ، انما نخلق جمالا صنعياً ، الى هذه الدرجة أو تلك · ومع ذلك تشتهر الآثار الأدبية ، ويشغف الناس بها ، أكثر مما يشغفون بما تحدثت عنه ·

ولكن لو دققنا قليلا ، للاحظنا أن « جمالية » الأشياء القديمة نابعة من تركيبنا البشري ، فنحن بما فطرنا عليه من توق الى الماضي ، وشغف بكل ما هو قديم ، نضفي القيم الجمالية ، بل نكاد أحيانا نحصرها ، بذلك الماضي الملتصق بنفوسنا والمسيطر على عواطفنا · كما أن جمالية الجديد تجذبنا ، وان لم يكن بالمقدار الذي تجذبنا جمالية الأنتيكا ·

لكن تلك الفطرة التي فطرنا عليها ، والتي تشتمل على الثنائية الضدية : التعلق بالقديم والاعجاب بالجديد ، عبارة عن نسب ومقادير تختلف من شخص الى آخر · أو اذا أردنا التحدث بلغة العلم الحديث ، قلنا ان الصفات (المورثة أو المكتسبة) لا تتجلى بدرجة واحدة لدى جميع الناس ، وليست لها تلك الفاعلية الموحدة ، بحيث يتساوى جميع الناس في الاستجابة لها · وينعكس ذلك في المواقف التي يتخذها الأفراد من مسألة القديم والجديد ، مثلما يختلفون في طول القامة · ومن هنا لا يمكن أن نضع دستورا حتمياً · فما تحدثنا عنه يختلف تبعاً للظروف والبيئات والضرورات التي تواجه الأفراد ، وبالتالي يختلف باختلاف الاستجابات التي يرد بها الأفراد على تلك العوامل والمؤثرات · فقد نمر في مرحلة يسودها التذمر العام من القديم ، أو العكس · وقد نمر في مرحلة يحدث فيها نوع من التوازن ، فنجد الطرفين يتطرفان : حركة شعرية تجديدية متمادية ، وحركة شعرية تقليدية متشددة ·

ان مثل هذا الطرح قديم قدم الوعي الفلسفي تقريباً ، ففي المذاهب والمدارس اليونانية نجد الخلاف شديداً حول مسألة الثابت والمتغير ، والقيم الجمالية ، والتقليد والتجديد · ومن الغريب حقاً أن يطرح فيلسوف مثل الكساغوراس قضية « الذرة » التي تشتمل في تكوينها على كل العناصر الموجودة في الكون ، وحين تنشط عناصر معينة يحدث التغير ، ويكون هذا التغير مرتبطاً بطبيعة العناصر السائدة ، فاذا خملت هذه العناصر لسبب أو لآخر ، نشطت عناصر أخرى ، وهمدت العناصر التي كانت من قبل ناشطة ، فيتم التغير من جديد ، لأن الذرة في تفاعل ذاتي من جهة ، وفي تفاعل مع الكون من جهة ثانية ، وهذا ما يجعل التغير محتوماً · وعندما تتغير فاعلية العناصر بحيث تنشط عناصر معينة ، تتغير نظرة الانسان تبعاً لتلك العناصر الناشطة · ولو استبدلنا « الذرة » الانكساغوراسية بالخلية ، و « عناصر » تلك الذرة بالمورثات ، لما تغير شيء من حيث النظرة ، وان كان الأمر مختلفاً بينه وبين العلم الحديث ، الذي يتغلغل أكثر فأكثر في دقائق حياتنا ، ويفسر لنا ما كان يعتبر سحراً خالصاً · كما يفسر لنا ما كان عرضة للأخذ والرد والتأويل · ويمكن أن نشير في هذا الصدد الى امكانية تفسير تعلق الأبناء بالآباء تفسيراً مقنعاً ، من غير اللجوء

الى عقدة أوديب أو عقدة اليكترا · وليست عودة أوديب الى وطنه الا استجابة للحنين الى الماضي ، الى الجذور ، كما أن انتقام اليكتراليس الا تمسكاً بالجذور التـي لا تريد ان تتخلى عنها · واذا كنا نعتمد على هاتـين المقدتين ، أو على غيرهما من العقد ، مـن أجل تفسير التعلق بالماضي ، فان الأمرمتعذرفي عالم الحيوان ، حيث لا عقد ولا كبت ولا حرمان ، ولا رقيب اجتماعي ، ولا قوانين قمعية ، ولا غير هذا وذاك · ومع ذلك فان تعلق المهـــر بالفرس ليس بسبب العقـدةالأوديبية · وحين يكبر المهر يهجر امه ، تماما كما يفعل الأبناء ، أو معظم الأبناء الذين لا يتعلقون بأمهاتهم ، بل ان بعضهم يجدهن عبئاً ، فيحاولون الخلاص منهن ، بالانتقال الى مكان سكن مستقل ، أو ينقلن هن الى منزل أخر · واذا كان ثمة من فرق بين فرد وآخر، من حيث الدرجة ، فان ذلـك يرجع الى ان المورثات لا تكون على درجة واحدة من الفاعلية، انها تتارجح من التعلق الشديد الأعمى ، الى الهجران أو الكراهية ، بحسب طبيعة الفردمن جهة، وأمه من جهة ثانية ، والظروف التي فيها تتم العلاقة الاجتماعية ، وغير ذلك من العوامل التي لا يسمح لنـا المجال بالتطرق اليها · وعلى أي حال ، فان معظم المقدالتي تعرض لها وعرضها علماء النفس ، تدخل في باب ميل الطبيعة البشرية الى التطرف في هذه الناحية أو تلك ، سلباً أو ايجاباً · ومن هنا كان حديث هؤلاء العلماء يدور حول «المرضى» وليس الأصحاء · والسـؤال الكبـير الذي نواجهه هو هل البيئة الاجتماعية وحدهـــا المسؤولة عن العلاقات الشائهة في المجتمع ؟ الا يمكن أن يتباين فردان كل التباين وهما من بيئة واحدة ؟ ألا يدفعنا هذا الى البحث عن « تاريخ» هذا الجسد ؟ وعندما نقول التاريخ فاننا نعني ذلك التفاعل الشديد الذي تم بين الجسد والبيئة ، والذي يتم الآن ، وسيستمر في المستقبل · ورصد التغيرات التي تحدث في البيئة الاجتماعية ، لا يعفي من البحث عما يتم في المرجل التكويني للجنس البشري · وعندما ندرس التجمعات التي تبدو لنا في هذا النوع الحيواني أو ذاك ، فاننا نسرع مباشرة الى دراسة التكوين البيولوجي للحيوان بغيـــة الاستهداء الى هذه العلاقات المتبدية في تجمعاته، أما في المجتمع البشري ، فاننا كثيراً ما نخطيء ونسير في التيار المعاكس ، فندرس العلاقات الاجتماعية ، من غير أن نولي الاهتمام الكافي لدراسة المرجل التكويني لهذا النوع مـــن الكائنات الحية الراقية التي لو عدنا الى تاريخها لعرفنا الكثير عن أسباب تصرفاتها · فقد مر حين من الدهر ، لم تكن بعض الأمهات يدافعن عن أبنائهن ، في حين أن بعضهن الآخر كـن يدافعن عنهم ضد كل اعتداء · ومن الطبيعي أن ينقرض نسل اللواتي كن لا يدافعن عن أبنائهن ، في حين يبقى نسل الأمهات اللواتي يمتن من أجل الحفاظ على هؤلاء الأبناء ، ويحمل هؤلاء الأبناء تلك المورثة التي تدفعهم الى الدفاع عن نسلهم ، مما يؤهلهم للبقاء · وطبعاً سوف نحصل على أجيال متماسكة فيما بينها ، ومرتبطة بعضها مع بعض ، أما نسل الأمهات اللواتي لا يدافعن عـن أبنائهن ،فانه يسير الى الفناء ، حتى لو لم يفنه العدوان الخارجي وتخلي الأمهات عنه ، اذ أنه هو نفسه سيكون ضـد نفســه ، وينخرط الأفراد في صراع وحشي مع بعضهم البعض · وعلى هذا فان البنية التكوينية الملائمة للحياة هي التي تبقى، وهي التي تقيم المجتمعات ،والمجتمعات نفسها لن تكون الا تعبيراً عن تلك البنيـــة التكوينية ·· ترى أليس من الأفضل العودة الى البدايات ؟ ولكن مع ذلك ، فاننا لا نقصد أبداً تنحية دراسة مؤثرات المؤسسات الاجتماعية في تلك البنية التكوينية بالذات ·

مجمل اللغة

لأحمد بن فارس

محمد محيي الدين مينو

يعدّ أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني (٣٢٩ ـ ٣٩٥ هـ / ٩٤٠ ـ ١٠٠٤ م) اماما حاذقا من أئمة اللغة وعلما بارزا من أعلام الادب ، جمع اتقان العلماء وبراعة الكتاب ٠ قرأ على ابن الخطيب ، راوية ثعلب ، وعلى ابن مهرويه وابن علي القاشاني وغيرهم من أعيان العلم ، ثم تتلمذ عليه بديع الزمان الهمذاني والصاحب بن عباد وغيرهما من أعلام البيان ٠

كان ابن فارس غزير العلم ، وافر الانتاج ، جليل المعرفة ٠٠ خلّف تآليف حسنة وتصانيف جمة في اللغة والنحو والأدب والتفسير والفقه ٠٠٠ فكان « بقزوين يصنّف في كل ليلة جمعة كتاباً ، ويبيعه يوم الجمعة قبل الصلاة ، ويتصدق بثمنه ، وكان هذا دأبه »(١) ٠ ولقد أحسن تلميذه الصاحب بن عبّاد صنيعاً عندما وصفه قائلا : « شيخنا أبو الحسين ممن رزق حسن التصنيف وأمن فيه من التصحيف »(٢) ٠

ومن أشهر آثاره المبثوثة في المصادر والمكتبات مرتبة ألفبائياً : أبيات الاستشهاد ، والاتباع والمزاوجة ، وتمام فصيح الكلام ، وخلق الانسان ، وذم الخطأ في الشعر ، ورسالة في المعاريض ، والصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها ، وفتيا فقيه العرب ، واللامات ، ومتخير الألفاظ ، ومجمل اللغة ، ومختصر في المذكر والمؤنث ، ومقاييس اللغة ، والنيروز ٠٠٠ وغير ذلك من كتب(٣) ، لم تبق يد الحدثان منها سوى عنوانات ، وهي جميعا تشهد بغزارة علمه وعمق معرفته ٠

ولعل أحدثها نشراً معجم (**مجمل اللغة**) ، الذي حققه الأستاذ الفاضل زهير عبدالمحسن سلطان ، ومهّد له بدراسة الكاتب والكتاب ؛ فكان تمهيده كافياً وافياً ، كما كان عمله كشفاً حقيقياً عن حلقة مهمة في سلسلة تطور المعجم العربي ، التي ابتدأت بـ « **كتاب العين** »

للخليل بن أحمد الفراهيدي ، الذي اعتمد مخارج الأصوات أساساً في ترتيب المفردات ، ثم تلته معجمات ، اختلفت طرق ترتيبها بين مقلدطريقة الخليل أو محوّر فيها • أما ابن فارس؛ فقد رأى أن يصنّف المادة اللغوية على نحو آخر ، يرمي الى الكشف عن مزيد من خصائص العربية ؛ فيفيد الباحثين من بعده في هذا المضمار ؛ فسلك منهجاً واحداً في ترتيب الأبواب والمفردات في كتابيه (مجمل اللغة)و (مقاييس اللغة) حيث رتب المفردات ترتيباً ألفبائياً في ثمانية وعشرين كتاباً ، ثم قسّم كل كتاب الى أبواب • أما (مجمل اللغة) فقد قسّم كل كتاب منه على ثلاثة أبواب رئيسة ،أولها : « باب المضاعف والمطابق » ، وأراد بالمضاعف : المشدد مثل (جسّ) ، وأرادبالمطابق : المكرر مثل (زلزل) ، ثم باب « ما جاء من كلام العرب على ثلاثة أحرف » ، ثم ختمه بباب « ما جاء من كلام العرب على أكثر من ثلاثة أحرف » • فكان عمل ابن فارس في (مجمل اللغة) رائداً حيث خطا الخطوة الأولى على طريق (**المعجمات الألفبائية**) ،وكان غرضه من هذا العمل انشاء كتاب « **بمختصر من الكلام قريب ، يقلّ لفظه ،وتكثر فوائده ، ويبلغ بك طرفاً مما أنت ملتمسه ، وسميته : مجمل اللغة ، لأني اجملت الكلام فيه اجمالا ، ولم أكثره بالشواهد والتصاريف ارادة بالايجاز** »(٤) ليخرج للناس معجماً مختصراً ، يغنيهم عن الخوض في خضم الأصول الكبار من المعجات ، التي تتميز ـ كمايرى ـ ب « **بعد تناولها ، وكثرة أبوابها ، وتشعب سبلها** »(٥) •

أما محقق الكتاب ، الأستاذ الفاضل زهير عبد المحسن سلطان ؛ فقد بذل جهداً جليلا في اخراجه على نسخ كثيرة ، تناثرت في المكتبات العالمية(٦) ، ولعل في هذه الكثرة الكبيرة مثالا واضحاً على ذلك الجهد ، الذي عاناه في التنقيب والتحقيق وفي المقارنة والمقابلة • ولذلك كان من المتوقع ان ينشر هذا المعجم محرراً من التصحيف والتحريف وغنياً بالتعاليق والشروح • ولكن قراءة صفحة واحدة منه بتأن تبيّن أن المعجم يحتاج الى مزيد من الدقة والضبط ، ومزيد من الجد والتعب . فقد ندّت عن المحقق أخطاء كثيرة وأوهام عديدة ، يحتاج تتبعها الى وقت طويل وجهد مضن • فلعل المحقق الفاضل يستدرك ذلك في طبعة أخرى • وحسبي أمثلة من تلك الأخطاء والأوهام ، مررت بها ؛ فحررتها خلال عملي في « شعر عمرو بن أحمر الباهلي »(٧) • أضع هذه الأمثلة بين أيدي القراء والباحثين ؛ فلعلني أترك حافزاً ما في نفس ، تنهض بهذا العبء :

ـ ١ ـ

في ص ٧٩ : « وينشد : وكان وصل الغانيات إخًّا » •

قال المحقق : « الرجز بلا عزو في اللسان (أخخ) برواية : وصار وصل » ، وأقول : **الرجز للعجاج في خزانة الأدب ١٠٣/٣ ، ولم أجده في ديوانه ، الذي صنعه أستاذنا الدكتور عبد الحفيظ السطلي ، وانما كان في ملحقاته ٢٨٠/٢ •**

ـ ٢ ـ

وفي ص ١١٦ : « قال الراعي :

فما الفقر من أرض العشيرة ساقنا   اليك ولكنّا بقُرباك نَبجح » ٠

قال المحقق : « البيت له كما في غريب الحديث ٢/٣٠١ واللسان (بجح) ، ولم يذكر في شعره المجموع » ، وأقول : **البيت في شعره ٤٣ ، الذي صنعه راينهرت فايبرت ٠**

ـ ٣ ـ

وفي ص ١٣٢ : « قال :

فليازلنْ وتبكؤن لقاحه   ويعلِّلنْ صبِّيه بسَمار » ٠

قال المحقق : « البيت بلا عزو في غريب الحديث ٣/٣٩٢ واللسان (بكأ) » ، وأقول : **البيت لأبي مكعب الأسدي في التاج (بكأ) ٠**

ـ ٤ ـ

وفي ص ١٨٩ : « قال : موضع رحلها جسر » ٠

قال المحقق : « قائله ابن مقبل في ديوانه ٣٦٣ »(٨) ، وأقول : **الصواب أنه لعمرو بن مالك العائشي ، ففي التكملة ٢/٤٤٩ ـ وهو من مصادره ! ـ يصحح الصغاني رواية الجوهري في الصحاح ٦١٣ ؛ فيقول : « هكذا عزاه ابن فارس ، وأبو عبيد ... وليس البيت لابن مقبل ، وانما هو لعمرو بن مالك العائشي ، وصدره : بعراضة الذفرى مكايلة » ٠ وفي اللسان (جسر) : « هكذا عزاه أبو عبيد الى ابن مقبل ، قال : ولم نجده في شعره »(٩) ٠ وأستدرك ؛ فأضيف : وقد زج في (ما نسب اليه من شعر غير موجود في الديوان) ٣٦٣ ٠**

ـ ٥ ـ

وفي ص ٢٠٣ : « قال :

رماني بامر كنت منه ووالدي   بريا ومن جُول الطَّويّ رماني » ٠

قال المحقق : « البيت مما ينسب لابن أحمر ولغيره ٠ انظر شعره ١٨٧ »(١٠) ، وأقول : **نسب في التاج (جول) الى الأورق بن طرفة أيضا ، وهو تصحيف : الأزرق ؛ ففي شرح أبيات سيبويه للسيرافي ١/٢٤٨ : « قال بعض القشيريين للسلطان : ان الأزرق بن طرفة ـ وهو من باهلة ـ لص ابن لص ، ليغفروه به ؛ فقال قصيدة فيها : رماني بامر ... الخ » ٠ وفي اللسان (جول) : « قال ابن بري : البيت لابن أحمر ، قال : وقيل : هو للأزرق بن طرفة بن العمرد الفراصي » ٠**

فالأرجح أنه للأزرق ، وليس لابن أحمر الباهلي شعر مثله ٠

- ٦ -

وفي ص ٢١٧ : « قال : تُهدى اليه ذراع الجَدي تكرمة » .

والصواب : « تهدي » ؛ فقد نبه على هذا الخطأ أبو عبيد البكري في التنبيه على أوهام القالي في أماليه ١٠٢ وسمط اللآلي ٧٢٥ ولكن المحقق لم يلتفت اليه ، والسمط من مصادره !.

- ٧ -

وفي ص ٢٢٨ : « قال : تتبدل أُدماً من ظباء وحيّرما » .

قال المحقق : « هو ابن أحمر كما في شعره ١٤٢(١١) ، ولم يذكر فيه صدر البيت » ، وأقول **هو صدر بيت لعمرو بن معد يكرب من قصيدة سينية في شعره ١١٠ - ١١٣ وعجزه فيه ١١١ وفي المخصص ٣٧/٨ : « فاصبحت في أطلالها اليوم حابسا » .**

- ٨ -

وفي ص ٣٠٤ : « قال الشاعر : أبي الذي أخنب رِجل ابن الصَّعِق » .

قال المحقق : «رجز ينسب لعمرو بن أحمر ولغيره . انظر شعره ١٨٥ »(١٢) ، وأقول : **نسب في اللسان والتاج (خنب) وفي التاج (صعق) الى ابن أحمر ؛ فزُج في شعره ، ولكن ابن بري فيهما قال : هو « لتميم بن العمرّد » .**

- ٩ -

وفي ص ٤٠٠ : « كأس رنوناة وطِرْف طِمِرّ » .

أقول : وفي « طِرَف » بالراء المشددة المفتوحة خطأ في الضبط ، صوابه : **« طِرْف » بالراء الساكنة ، وهو كذلك في المعجمات (رنو) التي بين يديّ ، وأغلبها من مصادره ! .**

- ١٠ -

وفي ص ٤٣٥ : « لم تظلم الجيد ولم تشتفِر » .

أقول : وفي « تشتفِر » تحريف ، صوابه : « تشفتِر » ، وهو كذلك في المعجمات (زغل) و (شفتر) التي بين يدي ، وأغلبها من مصادره ! .

- ١١ -

وفي ص ٤٦٦ : « وهو قول الراجز : ولأيٍ من عاديت أسقي سقائيا » .

أقول : **الصواب : « قول الشاعر » ، لأن الشطر من البحر الطويل ، وصاحبه ابن أحمر الباهلي لم يوصف ب « الراجز » أبداً . وكان من واجب المحقق الفاضل أن يثبت ما ورد في الأصول الأخرى من مجمل اللغة : « قال » ، لتصح العبارة .**

- ١٢ -

وفي ص ٦٥٩ : « شربت وبات على نقامُتهدد » •

أقول : وفي « شربت » بالباء الموحدةتصحيف ، صوابه : « شريت »(١٣) بالياء المثناة من تحتها ، وهو كذلك في التكملة ٤٨٨/٣ والأساس واللسان والتاج (عرش) والمحكم ١٢١/١ والمقاييس ٢٦٧/٤ والصحاح ١٠١٠ وكلها من مصادره ! •

- ١٣ -

وفي ص ٦٧٢ : « وأنت من أفنائه مُعتصر » •

أقول : وفي « أفنائه » بالهمز تصحيف ،صوابه : « أفنانه »(١٤) بالنون ، وهو كذلك في سمط اللآلي ٥٥٥ واصلاح المنطق ٤٠٧وتهذيبه ٨٤٢ وجمهرة اللغة ٢٧٧/١ والمقاييس ٤٨٣/٢ و ٣٤٤/٤ وامالي القالي٢٤٩/١ وتهذيب اللغة ١٨/٢ و ٢١٣/١٥ والخصائص ٢٣/٢ والصحاح ١٣١ و ٧٤٩واللسان والتاج (عصر) وشروح سقط الزند ١١ والمحكم ٢٦٦/١ والأفعال ٢١١/١والمخصص ٢٣٢/١٢ وكلها من مصادره أيضا ! •

- ١٤ -

وفي ص ٦٨٢ : « في بيت ابن أحمر : أ'ولي الوعاوع كالغطاط المقبل » •

أقول : الصواب : «أ'ولَى» • وقد صوب الصغاني في التكملة ١٥٨/٤ رواية الصحاح ١١٤٧ هذه ، واضاف : « ليس البيت لابن أحمر ، وانما هو لأبي كبير الهذلي » • والمحقق الفاضل افلح حين عثر عليه في ديوان الهذليين٩١/٢ في قصيدة ، يزعم بعض الرواة ـ كما ذكر البغدادي في خزانة الأدب ٤٦٧/٣ ـ أنهالتابط شرا ، ولم أجدها في شعره المجموع ، الذي صنعه سلمان داود القرغولي وجبار تعبان جاسم •

- ١٥ -

وفي ص ٨٢٠ : « قال ابن أحمر :

. . . . . . • • • وصادفت   نعيما وميدانا من العيش اخضرا » •

قال المحقق : « في شعره ٧٩(١٥) ، ولم يكمل البيت » ، وأقول : ان الصغاني ـ وهو من مصادره ! ـ صحح في التكملة ٣٤٧/٢ رواية الصحاح ٥٣٨ هذه ؛ فقال : « وهو غلط وتحريف ، والرواية : أغيدا ، والقافية دالية »، ثم روى البيت تاما :

وانْ خضَمت ريق(١٦) الشباب وصادفت   نعيما وميدانا من العيش أغيدا

- ١٦ -

في ص ٨٠ : « قال : بارك فيك الله من ذي أل » ٠

قال المحقق : « قائله أبو الخضر اليربوعي كما في أمالي القالي ٤١/١ والتنبيه ٢٨ واللسان (ألل) » ، وأقول : **أضيف الى مــاقاله : هو أيضاً في (ملحقات باراجيز ديوان العجاج) ٣١٣/٢ والأل : السرعة ٠**

وبعد ، فان في هذه النموذجات من الأخطاء لدليلا على أن معجم (مجمل اللغة) يحتاج الى تتبع طويل وتخريج واع وتدقيق صــادق على الرغم مما بذلك المحقق من عناء صعب في سبيل خدمة تراث أمتنا العربية ٠

ان مثل هذه المعجمات ـ مهما يبذل فيهامن جهد طيب وتعب بيّن ـ لن تبلغ الصــورة القريبــة من النضــج الا بالتماون الجــاد بين مجموعة من المحققين(١٧) ، لتصب الروافــد الكثيرة في مجرى واحد ؛ فتكون الفائدة أنقــى وأعذب ، وتكون النتيجة أجل وأعظم.. وحسب محققه ، الأستاذ زهير عبد المحسن سلطان ، أنه في تلك الساح كان فارساً مجلياً ، وفوق كــل ذي علم عليم ٠

محمد محيي الدين مينو
كلية الآداب ـ جامعة البعث



* * *

☐ الحواشــي :

١و٢ ـ مقدمة المحقق ٢٢ ٠

٣ ـ راجع المصدر السابق نفسه ٢٢ وما بعدها ٠

٤ ـ مقدمة المؤلف ٧٥ ٠

٥ ـ المصدر السابق نفسه ٧٥ ٠

٦ ـ يمكننا هنا أن نشير الى وجــود ثلاث نسخ مخطوطــة من المجمل ، لم يطلع المحقــق عليها ، في المكتبــة الظاهريــة بدمشق ، وارقامها : ١٥٦١ و ١٦٠٣ و ٥٥٢٢ ٠
انظــر : فهرس مخطــوطــات دار الكتــب الظاهــريــة : علوم اللغة العربية ٥١ وما بعدها ٠

٧ ـ جمع أستاذنا الفاضل الدكتور حسين عطوان شعر عمرو ابن أحمر الباهلي ؛ فنشره في أواخر الستينات مجمع اللغة العربية بدمشق ٠ وقد انتهيت مؤخرا من صنع شعره كجزء من رسالة ماجستير في جامعة دمشق ٠

٨ ـ اعتمد د٠ عزة حسن في نسبته الى ابن مقبل رواية ديوان الادب ١٠٦/١ واللسان والتاج (جسر) ٠

٩ ـ انظر أيضا : التاج (جسر) ٠

١٠ـ اعتمد د٠ عطوان في نسبته الى ابن أحمــر والى الأزرق رواية اللسان والتاج (جول) ٠

١١ـ اعتمد د٠ عطوان في نسبته الى ابن احمر رواية اللسان والتاج (حرم) ، ولم يتحقق من ذلك ؛ فزجه في الصحيح من شــعره ٠

١٢ـ اعتمد د٠ عطوان في نسبته الى ابن أحمر رواية اليزيدي ١٣٩ والصحاح ١٢٣ واللسان والتاج (خلب) ٠

١٣ـ شريت ، بالياء المثناة : لجّت في الامطار ، والحّت به ٠

١٤ـ افنانه بالنون : طرائقه ونواحيه ٠

١٥ـ اعتمد د٠ عطوان رواية المقاييس ٢٨٨/٥ ، ولم يحرر هــذا النقــص ٠

١٦ـ في التكملة ٣٤٧/٢ : «ريق» بكسر الراء ، وهو الرُضاب ، والمعنى ياباه ٠ وريِّق الشباب : اوله ، وقد خففه الشاعر؛ فقال : « ريْق » ٠

١٧ـ ثمة امثلة عدة على تحقيق المعجمات بصورة جماعيــة ، ومنها : التكملة للصغاني ، وتهذيب اللغة للأزهــري ، والتاج للزبيدي ، واللسان لابن منظور ، والمحكم لابن سيده وغيره ٠

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

ابن أبي أُصَيْبُعَة
وَمُصنفهُ في طبقَات الأطبّاء

محمد شحادة كرزون

يوضح ابن ابي اصيبعة في مقدمة كتابه الباعث الذي حفزه على ان يشرع في تاليف مصنفه طبقات الأطباء وهو الافتقار الى مرجع شامل في معرفة طبقات الأطباء ، وكذلك يوضح خطته في التاليف ، الا وهي أن يذكر المتميزين من ارباب هذه الصناعة (الطب) قديماً وحديثاً ، وتصنيفهم طبقات وفق الزمان والمكان ، مع ايراد نبذ من أقوالهم ونوادرهم ومحاوراتهم وذكر شيء من اسماء كتبهم ، ثم يحدثنا عن تقسيمه الكتاب الى أبواب يعددها فتصل الى خمسة عشر باباً : أولها في كيفية وجود صناعة الطب وحدوثها وآخرها طبقات المشهورين من أطباء الشام .

في ظني أن ما أفصح عنه من باعث ليس هو الوحيد وراء هذا النتاج القيم وانما وراءه ثقافة ممتازة عميقة توفرت للرجل ، وفكر موسوعي واضح ، يدفع صاحبه دفعاً الى التعبير عنه ، والابانة عن مكنات صاحبه الفذة والمنوعة ، فهو مطالع ممتاز نهم ، يدل على ذلك عدد جم وفير من المراجع تهيأ بين يدي عمله ، وعدد أكبر اطلع عليه ، فدفعه الى البحث والاستقصاء ، فالتصنيف ، مع ميل في طبعه لهذا الأمر ، ثم ان الرجل كان جمّاعاً للكتب كأكثر أعلام عصره ، وقد صرح بذلك في ترجمته لحنين حيث يقول : « .. وجدت من هذه الكتب كتباً كثيرة ، وكثير منها اقتنيته وهي مكتوبة ، مولد الكوفي ، بخط الأزرق ، كاتب حنين .. » ومثل هذه الملاحظة ترد في غير واحدة من الترجمات التي عملها .

ثم ان عصر الرجل – العصر الثقافي أعني – كان عصر الموسوعات : نجزت – قبله

وبعده – مجموعات هائلة من المصنفات العربية في سائر العلوم .. وكان قد تهيأ في نتاج الثقافة العربية حتى ذلك الوقت ، مصنفات في الطبقات خاصة ، في شتى العلوم من طبقات المحدثين الى طبقات القراء ، طبقات الأدباء والشعراء ، طبقات النحويين ، وطبقات الأطباء ، وإذن فلم يكن مصنف ابن أبي أصيبعة فريداً في بابه ولا في لونه فلقد ألف غيره في هذا المجال ، وان كان مصنفه هو يتميز عنها بأشياء نذكرها في موضعها من هذه الدراسة .

أما ناسخ الكتاب فقد ذكر اسمه في معرض ترجمته لأمين الدولة وهو الشريف الناسخ شمس الدين محمد الحسيني ، وذكر أنه كثيراً ما كان ينسخ لهم الكتب (وأغلب الظن أن الضمير عائد هنا عليه وعلى أبيه وعمه الذين يشكلون أسرة مثقفة جيدة الثقافة ، احترف أفرادها الطب وكان لكل واحد منهم في مجالها شأن غير قليل) واستفادت هذه الأسرة من اقترابها من الأسرة الأيوبية فائدة جليلة كان لها أثرها الخطير في مستقبلهم الثقافي العلمي ، مما أتاح لهم التعلم ومصاحبة رجال الدولة وأعيانها .

مدح ابن أبي أصيبعة خط ناسخه الشريف المذكور وأشاد باتقانه العربية وأخبرنا عن قطع الكتاب (ربع البغدادي) وعن أجزائه (أربعة أجزاء) وذكر تاريخ الفراغ من نسخه (أوائل سنة ثلاث واربعين وستماية) وعن مكان النسخ (دمشق) .

مما سبق يتضح أن هذا الكتاب كان موجوداً قبل أن يهدى الى أمين الدولة سنة ثلاث وأربعين وتتبين ذلك فوق هذا من عدة تلميحات واشارات وردت تؤكد هذا الوجود: ان رغبة امين الدولة ان تضم خزانته هذا المصنف الذي كثر اطراؤه تدل على أنه يستهدي شيئاً موجوداً سمع الثناء عليه من الآخرين ثم انه قد تقدم أن المؤلف قد تلقى عتباً من أستاذه الجيلي قاضي القضاة حين اطلع على الكتاب فلم يجد ترجمته مدرجة في التراجم ، ومن المؤكد أن الملاحظة هذه تنصب على اطلاع الجيلي على نسخة سابقة على النسخة التي حملت الى أمين الدولة ، لأن النسخة الأخيرة كانت تحوي ترجمة للجيلي .. ونعتقد أن الكتاب قد مرَّ بتطورات كانت تطرأ فيها عليه زيادة في كل مرة ، ففي المرة الأولى التي اطلع فيها رفيع الدين الجيلي على نسخة من هذا الكتاب كانت خلواً من ترجمة له فعتب عليه ، وحين أهدي الى أمين الدولة ،كانت النسخة المهداة تحتوي على ترجمة للجيلي ، ثم انه يترجم لأمين الدولة ويذكر تاريخ وفاته (!!) كيف يهدى الكتاب الى رجل دولة استهداه ثم يسجل في ترجمة المهدى اليه تاريخ وفاته؟! والتفسير المعقول لهذا الاضطراب

هو ما قدمنا من أن هذا الكتاب قد مرَّ بتطورات كان في كل واحدة منها يزاد عليه ، والا فكيف تهيأ له أن يذكر تاريخ وفاته (٦٤٨ هـ) ويسهب في ذكر هذه الوفاة وما حصل له من المحن الى حين شنقه في القلعة بالقاهرة نتيجة الصراع المحموم الذي اشتد بين أفراد الأسرة الأيوبية في مصر والشام .. ثم ان اضافة ثالثة قد حصلت على هذا المصنف بعد سنة ٦٤٨ هـ وهي تخص الترجمات التي ذكرت وفاة أصحابها بعد هذه السنة مثل ترجمة نجم الدين المنفاخ (٦٥٢ هـ) وترجمة بدر الدين ابن قاضي بعلبك . ومن المؤكد اذن أن هؤلاء لم تكن ترجماتهم مذكورة في النسخة المهداة الى خزانة أمين الدولة ، أو - على الأقل - لم يكن تاريخ وفاتهم مثبتاً لأنهم كانوا أحياء عند الاهداء (في سنة ٦٤٣ هـ) ..

وأشد من ذلك اضطراباً أن في الكتاب ترجمات لأناس كانت وفاتهم بعد وفاة المؤلف - إذا سلمنا أن وفاته كانت فعلاً في سنة (٦٦٨ هـ) - وهما ترجمتان واحدة ليعقوب السامري وكانت وفاته سنة (٦٨١ هـ) والثانية لتلميذه ابن القف ووفاته سنة (٦٨٥ هـ) وحل هذا الاضطراب المشكل هنا - كما تقدم - بالأخذ بأحد افتراضين وهما : اما أن تكون وفاة ابن أبي أصيبعة ليست في عام ٦٦٨ هـ وانما في عام ٦٨٥ هـ وما بعد حتى يمكن القول أنه ترجم لاثنين مات آخرهما في عام ٦٨٥ هـ ، أو أن نقول ان زيادة رابعة قد وقعت على هذا المصنف فأضافت ترجمة هذين العلمين ونحن نرجح الافتراض الأول ونميل الى الشك في وفاة ابن أبي أصيبعة لأنه حين يترجم لتلميذه ابن القف يقول : لازمني .. و .. قرأ عليَّ وأمثال هذه العبارات مما يرجح أنه هو الذي يكتب الترجمة وبالتالي فالترجمة ليست من اضافات النسَّاخ .

وفي تاريخ النسخ والإهداء اضطراب اذا ما قورن بوفاة الجيلي ، فالفراغ من النسخ كما ورد في ترجمة أمين الدولة من قول ابن أبي أصيبعة كان في أوائل سنة ثلاث وأربعين وستمائة ، وحمله الجيلي الى المهدى اليه وفي ترجمة الجيلي (ص ٦٢٧) يذكر تاريخ وفاته على انه عام ٦٤١ هـ وهذا غير معقول . ان وفاة الجيلي كانت بعد إهداء الكتاب وخروج المهدى اليه من دمشق، وذلك قد كان في سنة (٦٤٣ هـ) كما هو في قول ابن أبي أصيبعة وكما هو ثابت في التاريخ[1] .

لقد حظي الكتاب باهتمام وتقريظ أعلام عصر المؤلف ، ففضلاً عن اهتمام أمين الدولة، وحرصه أن يُخَصَّ بنسخة من الكتاب تكون في خزانته ، يجزي عليها المال والإحسان والثناء

واضافة الى عتب الجيلي وحرصه أن يكون اسمه بين الأعلام الذين حوتهم النسخة ، فاتنا نقع على مديح له في عبارة الوزير الصاحب ابن مطروح وزير الملك الصالح نجم الدين أيوب حين يقول له : « ما سبقك الى تأليف كتابك في طبقات الأطباء أحد » وبغض النظر عما في العبارة من حكم قابل للنقاش فانه تقريظ للكتاب واشادة بأهميته ، وكذلك فاتنا نجد شيئاً مماثلاً في ترجمة رشيد الدين أبي حليقة حيث يقول[2] : « ولما اجتمعت بالحكيم رشيد الدين أبي حليقة وكان قد بلغه أنني ذكرت الأطباء المشهورين من أهله ووصفت علمهم وفضلهم فتشكر مني » .

وأما مهذب الدين سعيد بن أبي حليقة فيكتب اليه في سنة سبع وستين وستماية وكان أبو سعيد اذ ذاك في المعسكر المنصور الظاهري يقول : « انه وجد بمصر نسخة من هذا الكتاب الذي ألفته في طبقات الأطباء ، وقد اقتناها وصارت في جملة الكتب التي حواها ، وبالغ في الوصف الذي يدل على كرم أخلاقه وطيب أعراقه » . وكذلك قرّظ الكتاب شعراً ، صديقه عز الدين السويدي وأنشده قصيدة منها :

« موفق الدين بلغت المنى   ونلت أعلى الرتب الفاخره »
« حملت في التاريخ من قد مضى   وان غدت أعظمه ناخره »
« فخصك الله باحسانه   في هذه الدنيا وفي الآخره »

ما هي المصادر التي اعتمدها ابن أبي أصيبعة في تصنيفه القيم هذا ؟ ان المعلومات الثرة الغزيرة التي احتواها الكتاب استقاها المؤلف من مصادر عدة هي النقول والمشافهات والمعاينات والمشاهدات ، وفي كل واحد من هذه المصادر نلحظ الجهد العظيم في التحصيل والاطلاع والتقييد . فهو حريص أشد الحرص على أن يذكر لك من أين استقى مادته ، ففي مصادره المكتوبة نجد أنه قد استفاد من ما ينوف عن اثنين وخمسين مرجعاً مكتوباً[3] ، تشكل خزانة غنية جداً في الطب وعلومه المساعدة ، وتاريخ الصنعة ، وتراجم أعلامها وأسماء كتبهم ومصنفاتهم ، هذا غير نقوله مما لم يصرح بذكر الكتاب اسماً وانما ذكر المؤلف كنقوله التي أخذها عن فثيون الترجمان ، فهو لم يصرح باسم الكتاب الذي نقل عنه ولم يدرج في ترجمته سوى كتاب واحد وهو ليس من الكتب التي تتحدث عن تاريخ الطب والأطباء .. أو قوله : نقلت من رسائل ابن الصيرفي[4] أو النقول التي قدم لها بقوله :

« نقلت من بعض التواريخ » وهي عبارة تردني كثير من المواضع •• أو قوله : « وجدت في بعض الكتب » أو قوله « وفي التاريخ•• »أو : « نقلت من خط بعض المشايخ •• » •

يلاحظ على هذه المصادر المكتوبة أنها تقع في ثلاثة أقسام :

١ ـ منها ما يتعلق بالعلوم الطبية المحضة ، أو تاريخ الطب •

٢ ـ ومنها ما يتعلق بالعلوم الحكمية ،والعلوم المساعدة لصناعة الطب •

٣ ـ ومنها ما يتعلق بالتاريخ العام وتاريخ الأدب •

والمشافهات كثيرة ، ومن الطبيعي أنه استقاها من أعلام عصره : شيوخه وزملائه في العمل وأصحابه من المثقفين من أصحاب المناصب الادارية قضاءً ووزارة من المهتمين بشؤون الثقافة العامة والطب وتاريخه والأدب وتاريخه والتاريخ العام والسياسي منه بشكل خاص ، وبلغت عدة من شافههم وروى أطرافاً من أحاديثهم أربعة وأربعين علماً[٥] هم صفوة أعلام الثقافة في عصره خاصة في العلوم الطبية وتاريخها ، منهم الطبيب والنحوي والكاتب والعواد والناسخ والكحال والوزير والكتبي، هذا سوى من لم يذكر أسماءهم صراحة بل أجمل القول :

••• : « حدثني بعض الأطباء[٦] » أو قوله « حدثني بعض المصريين[٧] » ، وكذلك قوله : « حدثني بعض فقهاء العجم[٨] » أو « حدثني أهالي حلب[٩] » •

وتشكل المشاهدات المصدر الثالث لهذا الكتاب ، وقد تمت هذه المشاهدات في أربعة مواضع هي : دمشق وصرخد والمعسكر المعظمي والقاهرة ، ولا نعلم له أماكن غير هذه أقام فيها أو دوّن شيئاً من مشاهداته فيها سواها ،وهذه المشاهدات غنية بالمعلومات الطبية والنكات والنوادر وطرائق التدريب ، ومايكون بين الأطباء من تعاون أو بغض أو تحاسد ، ومعاتبات ، وأحوال ، مثلها في ذلك مثل المصدرين السابقين: النقولات والمشافهات•

في دمشق عاش منذ مولده والى أن انتظم بالمعسكر المعظمي ، ثم عاد الى دمشق وارتحل الى القاهرة، وكان هناك سنوات اثنتين وثلاثين وثلاث وثلاثين وبعدها التحق بصاحب صرخد سنة أربع وثلاثين ، وهذا لا يعني انقطاعه عن دمشق ففيها أهله وأصحابه ، وهي ملعب طفولته ، ومغنى شبابه ، كان يتردد عليها ،وخاصة سنة ٦٤٣ هـ حين اصطحب مسودات كتابه ليهيىء نسخة منها يهديها الى أمين الدولة كما تقدم الخبر بذلك •

فمن مشاهداته ما رواه من نادرة للأسعدالمحلي يعقوب بن اسحق صديق عمه رشيد الدين حين عاد بعض نساء أهله (أهل المؤلف) وكان عرض لهـا مرض تطاول فأعيى ، فأعطـاها علاجاً ، أقراصاً قال انه ركبهـا خاصة لهـذاالمرض ومؤدى الخبر هاهنا الإشادة ببراعته في (التشخيص) ودقتـه في العلاج اللازم (الدواء الذي ركّبه) فلما تناولتها وفق ما رتب شفيت (حسن تنظيم العلاج) • أو ما شـاهده مـن حسن تأتي الشـيخ السديد ابن أبي البيـان لمعرفة الأمراض وتحقيقهـا (التشخيص) وذكرمداواتها ، وبراعته في تركيب الأدوية بمقاديرها وأوزانها حتى للأمراض النادرة مـن سفوفات وأقراص وأشربة •

وكذا ما شاهده مـن ذكاء ابن البيطار وفطنته ودرايته بالنبات والأعشاب وما رآه من حسن تأتي الحكيم عمران في المعالجة وتحققه للأمراض مما يثير العجب ، من ذلك معالجتـه مفلوجـاً حتى برىء في البيمارستان الكبـير بدمشق ووصفه للمزاوير لمرضاه حسب ميولهم ومعالجته أمراضاً كثيرة مزمنة قد أعيى شفاؤها فشفى الحكيم أصحابها بدوائه وعلاجه[11] •

وما شاهده من ملح أستاذه مهذب الدين في صناعة الطب وغرائبـه في المداواة وتحققه للأمراض والمعالجة فقـد عالج مريضا بمرض الجنون السبعي باضافة مقادير من الأفيون الى ماء الشعير الذي كان يُسقاه فشفي ، أو كشفه لطلابه حالة مريض نبضـه ضعيف في اليمنى قوي في اليسرى ، وهي حالة نادرة في النـاس مما يشتبه على كثير مـن الأطبـاء فيؤولون ضعف النبض عندهم الى مرض وما هو كذلك•

وما عاينه مـن كيفيـة استدلال الحكيم رضي الدين الرحبي على الأمراض وما يصفـه بموجب ذلك للمرضى ، وذلك في البيمارستان النوري الكبير بدمشـق •

وما رآه من براعة والده في معالجة العين الميؤوس منها أو مما تكون مداواتها بالحديد (الجراحة) يبرئها بالدواء ويستغني عن الحديد•

وما شاهده وسمعه من اطراء علم الدين قيصر لعمه رشيد الدين لشدة ذكائه واستيعابه، وقدرته على التحصيل ، حيث كان يدرس عليه علم الحيـاة (علم البحث عـن أحوال الأجرام السماوية) فأنجز منها بين يديه في نحـو شهر ما يتعلمه غيره في خمس سنين !!

الا أن معظم مشاهداته وأهمها وأوفرها كان قد اورده في كتابه « التجارب والفوائد » يتبع ابن أبي أصيبعة في الترجمة أسلوباً نمطياً واحداً وقد تمتد الترجمة على عـدة صفحات

تتراوح بين العشرة الواحدة الى العشرات الأربع الا أن ترجمات أخرى قد تتضاءل الى أن تغدو من بضعة اسطر .

يتناول في الترجمة الواحدة جوانب كثيرة من حياة المترجم له تتضمن كلاماً كلياً حول أخباره - مكانته وفضله ، تعمقه الصنعة - عصره ومعاصروه ، موطنه ومسكنه ، تحصيله ومعلموه ، ثقافته ، نبذ من آرائه ، صفته وأخلاقه ، عاداته ونوادره ، علاقاته بأصحابه وأعلام عصره ممن كان في خدمتهم أو خدم معهم ، والأماكن التي خدم فيها ، ثم أخيراً مصنفاته واتجاه لم يلتزم ذكر الاسم كاملاً (الاسم الكنية اللقب) ولا تاريخ المولد والوفاة، بعض العناصر المتقدم ذكرها قد ترد في بعض الترجمات كاملة ، وقد يغيب عنصر أو عناصر في ترجمات بعضهم الآخر ، وقد يجري التركيز على عنصر فيتوسع فيه عند واحد ، دون سائر العناصر ولا يخلو الأمر من بعض الاستطرادات والخواطر والشعر .

وهو محقق لا يقبل الكلام على علاته ، بل يناقش ويثبت وينفي ، ويعارض ويقابل ويحتاط ، ويتحفظ ويفحص ، وعلى الرغم من اعتماده أساساً على المنقول فانه شديد الانتباه الى ما يقع أحياناً من تناقض في نقل خبر من جهتين مختلفتين ويرد هذا الى النساخ أحياناً[١٢] .

أما انشاؤه فمتوسط ، ولا تخلو عبارته - أحياناً - من لفظ من الدخيل : جامكية (المنح السلطانية) دستور (الوصفة) أقرباذين (كتاب الأدوية) بيمارستان (المستشفى) علة (الورشكين) الخ ... مما كان شائعاً استعماله في التعامل ، وفي انشاء زمانه ومصنفات عصره ، وقد يستعمل جموعاً خاصة (الآدر ج دار) وقد يستعمل ألفاظاً ذات مدلول خاص كاستعمال لفظة الدار بمعنى أهل الدار ، أفراد الأسرة وعلى الخصوص الزوجة كما هو شائع في بعض اللغات المحكية في ريف بلاد الشام ومصر وخاصة الصعيد ، وقد ترد ألفاظ خرج بها عن معناها الأصلي الى معنى مستحدث خَدَمَ : بمعنى الاحترام أبدى الاحترام والطاعة ، التحية الخاصة بالسلاطين الخ .. وقد يستعمل ألفاظاً يبلغ بها الخروج عن معناها الأصلي الى أسلوب العاميات :(توجديه : بمعنى تظهرني له) ،(وكان يرى لها كثيراً) بمعنى يستمع الى رأيها ويأخذ بمشورتها وقد تصل بعض عباراته الى حد الركاكة[١٣] بل قد يقع في الخطأ النحوي[١٤] .

نشر الكتاب لأول مرة الألماني أوغست موللر (August Muller) في العام (١٢٩٩ هـ الموافق ١٨٨٢ م) في القاهرة ثم نشر مقدمة له في كونزنبرغ (١٨٨٤ م) وهذا خلاف ما ذكره الناشر في بيروت من أن نشر موللر للكتاب كان في عام ١٨٨٤ م .

ثم طبع في مصر عام ١٣٢٩ هـ نقلاً عن طبعة موللر .

ثم نشر في بيروت عام ١٩٦٥ بدار مكتبة الحياة .

ويشار الى طبعة أخرى في بيروت عام ١٩٦٥ بمطبعة الاقبال ، ولسنا نعلم ما اذا كانت طبعتا بيروت عام ١٩٦٥ طبعة واحدة حيث لم نقع على هذه الأخيرة (لمطبعة الاقبال) وكذلك فان دار مكتبة الحياة لم تشر الى المطبعة التي تم الطبع عليها مما يحمل على الشك أنهما طبعة واحدة .

كل الطبعات العربية التي تمت حتى الآن اعتمدت على الطبعة الأولى (طبعة موللر)، وفي دائرة المعارف وبروكلمان يشار الى طبعة موللر ويشار الى الجزء والصفحة منها . في مقدمة الكتاب لم يشر ابن أبي أصيبعة الى الأجزاء وانما ذكر الأبواب الخمسة عشر على حين أنه يذكر خلال ترجمته لأمين الدولة أنه أهدى اليه الكتاب أربعة أجزاء ، وعلى هذا فان موللر حين نشر الكتاب حافظ على الكتاب بأجزائه ، وطبعة بيروت خلت من هذا التقسيم وليس فيها ما يشير الى حدود الأجزاء ، فهي منشورة في مجلد واحد من القطع الكبير يقع في سبعماية واثنين وتسعين صفحة .

يبدأ الكتاب بعد صفحتي العنوان بترجمة لابن أبي أصيبعة ، والترجمة ليست دقيقة ولا وافية وتحتل الصفحتين ٥-٦ ولا تحمل اشارة الى منشئها ، ثم تأتي مقدمة ابن أبي أصيبعة لكتابه على الصفحات ٧-٩ ، ثم تبدأ مادة الكتاب بالباب الأول (ص ١١) وتنتهي المادة في نهاية الباب الخامس عشر وهو آخر الأبواب بترجمة ابن القف (ص٧٦٨) ولا تشتمل النهاية على ذكر الفراغ من النسخ واسم الناسخ ومكان النسخ على ما جرت عليه عادة الناسخين ، ثم يلي ذلك فهرس المواضيع (ص ٧٦٩-٧٧٦) وهو فهرس ناقص قليل الفائدة لأنه يكتفي بترقيم بدء الباب دون ترقيم صفحات كل علم من الأعلام في هذا الباب ، يلي ذلك الصفحات (٧٧٧-٧٩٢) وفيها فهرس للاعلام والأماكن ، سيىء الإعداد ، عديم الفائدة .

والكتاب من خلال هذه الطبعة مليء بالأخطاء عامر بالأوهام التي وقع فيها الناشر منها :

١ - كثيراً ما يقع خطأ في ترقيم الحاشية (انظر الصفحات ٤٠٨ و ١٩٤) .

٢ - يحيل الى حاشية غير موجودة أصلاً (انظر ص ٤٧٧) .

٣ – يخطىء في فهم معاني المفردات فيشرحها شرحاً خاطئاً نابعاً من سوء الفهم (ص ٣٠١) فلقد فهم معنى البذرقة على أنها التبذير على حين أنها تعني في السياق الذي وردت فيه معنى الخفارة[١٥] .

٤ – يخطىء في فهم الأماكن أسمائها ومواقعها[١٦] .

٥ – يخطىء في الأعلام فتحول عنده اسم تاج الدين بن الحسن الكندي النحوي الى النكدي النحوي[١٧] .

٦ – يخلط بين اثنين من أعلام الصحابة هما سعد بن عبادة (الجد الأكبر للمؤلف) ، وسعد بن معاذ (الجد الأكبر لصديقه السويدي)(ص ٧٣٦–٧٥٩) .

٧ – يخطىء في التاريخ فيقول عن وفاة نورالدين محمد انه توفي سنة أربع وخمسين وخمسماية ، ثم يقول انها في سنة تسع وستين وخمسماية والتاريخ الثاني هو الأصوب[١٨] . وكذلك قوله عن وصول رشيد الدين أبي حليقة الى القاهرة سنة تسع وخمسماية ، وهذا خطأ لأنه يذكر أنه ولد في سنة احدى وتسعين وخمسماية في قلعة جعبر .

٨ – لم يتحقق من تاريخ ولادة المؤلف (٦٠٠ أم ٥٩٥) ؟ كما لم يتحقق من تاريخ وفاته التي جعلها بحدود ٦٦٨ هـ على حين أننا نرى أن المؤلف ترجم لمن كانت وفاتهم بعد هذا التاريخ (٦٨١ هـ) وكذلك ترجمته لابن القف (٦٨٥ هـ)[١٩] .

أما عن الأخطاء المطبعية إملاءً ونحواً وتصحيفاً فحدّث ولا حرج فلقد عثرت على جملة منها بلغت عدتها نيفاً وخمسين[٢٠] .

توفرت لهذا المصنف الجليل من الأسباب ما جعلته من الأهمية بمكان ونذكر فيما يلي طائفة منها :

١ – احتوى على تراجم لحوالي أربعماية من أعلام الطب او من اشتغلوا بصناعته او بعلوم أخرى مساعدة ضرورية مكملة لهذه الصناعة .

وهنا يتبادر الى الذهن سؤال وهو لماذا لم يترجم لمعاصره ابن القفطي مع أنه كثير النقل عنه ، ثم لماذا لم يترجم لمعاصره ابن النفيس (٦٠٧–٦٨٧) ولم ترد الاشارة اليه ولو في معرض الحديث عن آخرين كما هو حاصل أحياناً في ترجماته للبعض اذ انه يورد أطرافاً من أخبار من عاصر المترجم له من أعلام هذا الفن[٢١]. وهل يكفي هنا في تعليل افتقارنا

لترجمة ابن النفيس أنها أغفلت لما كان يباشره من الجراحة جرياً على عادة العرب الذين كانوا ينظرون الى الجراحين (أو الجرائحيين باصطلاح تلك الحقبة) نظرة عدم ارتياح بله الاحترام بما يلحق عملهم بالجسم الانساني من تشويه مما لم يكونوا يستحلونه لدواع فقهية (كما ترى دائرة المعارف الاسلامية !؟) واذا اطمأن البال الى مثل هذا التعليل الواهي فكيف نبرر ترجمته لمعاصره وتلميذه ابن القف الذي كان جرائحياً أيضاً وكان تلميذاً في الوقت نفسه لابن النفيس ؟.

٢ – حوى الكتاب نبذاً من كتب مفقودة ككتب (جالينوس) وقد وردت أخباره وآراؤه ونبذ صغيرة منقولة من كتبه في البابين الأول والثاني في المقام الأول ثم في سائر الأبواب حيثما عرضت .. ومثل ذلك كتب (حنين) مؤلفة أو مترجمة ، وكتب عبيدالله بن بختيشوع الذي كانت له منها نقولات غزيرة وخاصة ما تعلق منها بأخبار الطب والأطباء ، والنقل في العصر العباسي ، وكذا ابن جلجل والمبشر بن فاتك وأخبار الدخوار وغيرهم .

٣ – حوى الكتاب معلومات عن الطب الهندي واليوناني، وربط بين مدرسة الطب العربي الاسلامي التي يعود فضل انشائها الى المنصور والخلفاء من بعده وبين الأصول والمنابع التي استمدت منها النسغ فنما باسقاً في منبت عربي شديد التشوف الى كل ما هو علمي فنهل من تعاليمها وتقاليدها في منابعها المتاحة من مدرسة جنديسابور ومدرسة الاسكندرية والمدارس الأقدم لدى اليونان والهند[٣٣] .

٤ – أورد تفاصيل مفيدة وطريفة عن الحياة الاجتماعية في الوطن العربي والعالم الاسلامي منذ العصر الجاهلي وحتى السنة السابقة لوفاة المؤلف منها على سبيل المثال عادة حضور الحاسبين والمنجمين مجلس الطبيب حين يعود أحداً من رجال البلاط ، وابداؤهم الرأي قبولاً ومعارضة فيما اختاره الطبيب من ضروب العلاج ، ان شخصية الحاسب والمنجم في الحضارة القديمة والى عهد الخلفاء والسلاطين المسلمين تحتاج الى بحث مستقل ، فقد كانت هاتان الشخصيتان من خواص السلطان وموضع الرأي والمشورة في أموره الشخصية كالعلاج (ص ١٧٧–١٩٢) أو في الأمور العامة . أوَ ليس أصحاب الرواية والنجوم هم الذين نهوا المعتصم عن أن يباشر فتح عمورية لأن نجومهم قالت لهم ان الوقت المناسب لفتحها هو وقت نضج التين والعنب ،وهم من عناهم أبو تمام معرضاً :

« السيف أصدق أنباء من الكتب   في حده الحد بين الجد واللعب »
« أين الرواية بل أين النجوم وما   صاغوه من زخرف فيها ومن كذب »

فما الكتب التي عناها الطائي الا كتب المنجمين ، وما الرواية الا ما يرويه هؤلاء المنجمون والحاسبون عن نجومهم ، ومؤدى هذا أن المنجم والحاسب كانا عظيمي المنزلة لدى السلطان وكانا بسبب هذا يحتلان مناصب ادارية وتنفيذية عالية في بلاطات الملوك والسلاطين •

ومنها ما سنه الرشيد لبني العباس (وللناس تبعاً لهم) من عدم الجلوس على النمارق في المآتم وانما على البسط (ص ٤٧٦) •

ومنها ما يكون من مكايد نساء البلاط وخدمهم (ص ٤٠٥) وعادة فحص البول والاستدلال منها على المرض • وما وصفه من هيئة الأطباء الذميين وبزتهم وهيئة الأطباء المسلمين وبزتهم وشاراتهم مما يميزهم عن سائر أصحاب المهن الأخرى ، وذكره عادة أكل لحوم الخيل في دمشق زمانه (ص ٦١١) وذكره لمراسم فحص الأطباء وامتحانهم قبل مباشرتهم المهنة واجازتهم في ذلك (ص ٣٥٣ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨) • ومنها ما يورده من أن كتابة الاختزال قديمة وكانت شائعة أمام جالينوس[٢٣] وغير ذلك كثير •

٥ ـ شكل مدونة كبيرة لأسماء مؤلفات الأطباء الذين ترجم لهم وهذه قيمة علمية عظيمة الفائدة وفرت بين أيدينا صوى وعلامات مهمة في طريق البحث وعلم المراجع وهو أمر له خطره في طريق البحث والتحقيق فالبحث الثقافي لكنوز آثارنا العلمية المتنوعة مما عد مفقوداً بسبب ما ألم بالوطن العربي من كوارث مدمرة للحضارة في أثمن دعائمها ، ومن أبرز هذه الكوارث المدمرة الغزوان المغولي التتاري من الشرق والصليبي من الغرب ثم ما تلا فترة الضعف والتراجع أواخر عهد الدولة العثمانية من حرب سرية شنتها أوروبة على ما تبقى من موجود الخزائن العربية التي لم يصل اليها التدميران السابقان في بعض حواضر الوطن العربي في حلب ودمشق والقدس وبغداد والقاهرة ، وامتدت هذه الحملة المسعورة والسرية والتي حللت نفسها من أي التزام أخلاقي متسلحة (بميكافيلية) مطلقة امتدت خلال فترة الانتدابات والاحتلالات الفرنسية والبريطانية والايطالية فنهبت معظم ما تبقى من كنوز ثقافية وفكرية في هذه الحواضر •

لقد عني ابن أبي أصيبعة عند نهاية كل ترجمة أن يضع ثبتاً بأسماء مؤلفات الطبيب العلم المترجم له وأسماء مترجماته، ومساهماته العلمية المصنفة وقد يكون الطبيب صاحب أثر فريد أو أثرين أو بضعة آثار وقد يصل هذا الثبت لدى بعض غزيري الانتاج منهم الى بضع

مئات[٢٤] مما يثير الاعجاب حول قدرة هؤلاء الأفذاذ على العطاء والنشاط الى التأليف والتفرغ له .

ولا يكتفي الرجل بايراد أسماء المقالات والكتب الخاصة بصاحب الترجمة بل انه يلقي أحياناً على بعض منها اضاءات كاشفة حول الموضوع والمحتوى ولمن ألّف الأثر ، ولمن أهدي ويورد - أحياناً أخرى - محتوى الكتب الهامة بتفصيل مفيد ، وقد يبدي رأيه في نسبة أثر من هذه الآثار لغير صاحبه ويرجح رأياً على رأي وهي اضاءات مهمة للباحث وهي في دلالتها اشارات أصيلة الى أثر العرب في تأسيس علم المراجع وعلم أصول البحث ، ذلك الذي بدأت تدوّن قواعده الأساسية عند الشروع في ضبط الحديث، وتجعل هذا الكتاب واحداً من سلسلة كتب مهمة في التراجم كالفهرست ومعجم الأدباء وكتب الطبقات المختلفة وكشف الظنون وسلسلة ثمينة متصلة من مثيلاتها في هذا الباب ، ويحتل الكتاب الذي ندرسه - ههنا - موقعاً بارزاً بينها .

٦ - يعطي فكرة واضحة ووافية عن مدارس الطب وعن الأطباء المعلمين والمصنفين في عصره وفي العصور التي عاشها من ترجم لهم ويتحدث عن طرائق تعليمهم وتدريبهم لطلابهم وعن انشاء المستشفيات والانفاق عليها من قبل السلاطين والأمراء وبعض الأطباء المعلمين[٢٥] .

ان الكلام على طرائق التعليم والتدريب والمعالجة وسير العمل في هذه المؤسسات الصحية التعليمية الكبرى يرد في كثير من صفحات هذا المصنف في معرض ذكره لأوضاع المترجم لهم من الأطباء المعلمين والمتعلمين وهي في مجملها لا تقل عما وصلت اليه طرائق التدريس والتدريب في المؤسسات المماثلة في عصرنا الحديث[٢٦] ،كذلك يورد شيئاً من نوادرهم ومعابثاتهم ومكايدهم وذكراً لبعض طرائقهم في التأليف المدعم بالوسائل المعينة من رسوم وصور .

٧ - يؤرخ لأسر طبية كاملة لعهده والعهود السابقة وبغض النظر عما تعنيه أن تدور مهنة الطب في أسر معينة كما هو الحال في أسرة المؤلف نفسه ، فهذا أمر طبيعي وفي سائر العصور ، الا أن تنظيمه لتراجم هؤلاء ضمن أسر مستقلة يعطيك فكرة عن حرص بعض المثقفين ممن كانوا قريباً من السلطان أو في طبقته الخاصة على هذه الامتيازات التي توفرها مهنة الطب ، اضافة الى أنها تتيح - وبصورة آلية تقريباً - لمن تتحقق له هذه الصلة بالسلطان عن طريق المهنة ، أن يصعد الى المناصب السياسية والادارية العليا ، وقد اضطرد ذلك منذ أيام المنصور والى العصر الأيوبي ، فمن الأسر التي أرخ لها ، أسرة أبي

الحكم وأسرة بختيشوع وأسرة الطيفوري ، وأسرة أبي سليمان داود بن أبي المنى ، وأسرة أبي الحكم عبيدالله بن المظفر وغيرهم كثير[٣٧].

٨ - يحدثك عن مكانة الطبيب التي يحتلها في الهيئة الاجتماعية في تلك الأزمنة : حظوتهم لدى الخلفاء والسلاطين والملوك والأمراء ، وإفرادهم بمزايا لا تكون لغيرهم (ص ٥٨٩ - ٢٠١ - ٢٠٤) وعن اعتدادهم بأنفسهم (ص ٧٢٩) ومشابهتهم الملوك والوزراء والأمراء في مساكنهم (ص ٦٥٢-٦٥٣) وعن ثرواتهم وعن رحمتهم مرضاهم من الفقراء ، وعن أزيائهم (ص ٦٧١-٧٥١-٦٥٤) المسلمين منهم والذميين ، عن ثقافاتهم ، مكايدهم ومعابثاتهم ودعاباتهم •

٩ - يورد نبذاً من فوائد طبية كان مغرماً بايرادها : كصفة تجميد الماء (ص ١٢٤)، والحصول على الثلج، وكمعالجة الطبيب جبرائيل لزبيدة من الفواق (أرعبها فزال ما بها من فواق) وابرائه محظية الرشيد التي تيبست يدها إثر تمطيها (بازعاجها بشدة الحياء ، ص ١٨٨) ، وكلجوء حكم الدمشقي الى قطع نزيف شرياني أعيا •

١٠ - يعد تاريخاً مكملاً لتواريخ كثيرة ألفت في ملوك وسلاطين وأمراء ووزراء الأسرة الأيوبية في مصر والشام •

كما يؤرخ لمعالم هامة في دمشق والقاهرة حاضرتي ملك الأيوبيين وفي القدس مساجدها وبيمارستاناتها وقلاعها ومدافنها وأبوابها وأحيائها •

١١ - ثم انه يعد أجل كتاب ألف في بابه ، قيّم عظيم الفائدة في تاريخ الطب العربي ويعد مصدراً اضافياً في مصادر التاريخ العام ، والتاريخ الأدبي حيث يمدنا بمعلومات كثيرة ذات صلة بالتاريخ العام وتاريخ الأدب والتصنيف، ولا يحتج لدفع هذه الميزة أن معظم ما أورده المؤلف في هذا الباب مذكور في مظانه التاريخية، اذ أن المؤرخ الذي يعتمد التوثيق والتدقيق والتحقيق لا يمكن أن يعرض عما ورد فيه من لمحات عظيمة الفائدة •

ان الحاجة ملحة وقد رأينا خطر هذا الكتاب وعظيم فائدته وما نجده من رداءة المتوفر من طبعاته - والتي اعتمدت أساساً على عمل (موللر) الذي مضى عليه زمن طويل - الحاجة ملحة الى أخذ هذا المصنف بالنشر العلمي الجيد يتوفر فيه تحقيق النص وخدمته وتيسير الرجوع اليه وجعله سهل المتناول بين أيدي الباحثين في تاريخ الطب العربي خاصة وتاريخ الحضارة بشكل عام •

هـوامش :

١ ـ كان ترسيم الجيلي في منصبه في عهد السلطان الملك الصالح عماد الدين اسماعيل الذي ملك دمشق سنة ٦٣٧ هـ واخذت منه سنة ٦٤٣ هـ : (الأعلاق الخطيرة ج ٣ ص ٢٠٠ ولوت القلوب في مناقب بني أيوب ص ٣٧١ و ص ٣٨١) ٠

٢ ـ انظر ص ٥٩٦ ابن أبي أصيبعة ٠

٣ ـ تجد أسماءها في ثبت ملحق بهذه الدراسة : الملحق رقم ١ ٠

٤ ـ انظر ص ٥٠٢ ٠

٥ ـ تجد أسماءهم في ثبت ملحق بهـذه الدراسة : الملحـق رقم ٢ ٠

٦ ـ انظر ص ٤٩١ ٠

٧ ـ انظر ص ٤٦١ ٠

٨ ـ انظر ص ٦٤٢ ٠

٩ ـ انظر ص ٦٤٤ ٠

١٠ـ وربما كان فيها سنة احدى وثلاثين أيضا ولم تكن اقامته في القاهرة في هذه السنوات اقامة متصلة ، فهو قد كان مع أستاذه ابن البيطار العشـاب في سنة ثلاث وثلاثـين وستماية (ص ٨٥٣) ٠

١١ـ انظر ص ٦٠١ ـ ٦٩٧ ٠

١٢ـ يقول في ذلك : « وقد يكون سبب هذا الغلط من النساخ ويستمر حتى تحصل حجة يضل بها من لم يفحص عن حقائق الأمـور » ٠

١٣ـ انظر الصفحات ٥٦٨ ـ ٥٩١ ـ ٦٠٠ ـ ٦٠١ ـ ٦٤٣ ـ ٦٥٤ ـ ٦٥٨ ـ ٦٦٠ ـ ٦٢٨ ٠

١٤ـ انظر ص ٢٤ و ص ٧٠٠ ٠

١٥ـ انظر اللسان مادة بذرق ٠

١٦ـ انظر ص ١١٨ حيث يتحدث عن مسكن جالينوس وهو في سمرنا بالقرب من قرية والصواب بالقرب من قره ٠ وكذلك انظر ص ٤٥٤ حيث يقول عن وادي كنعان انـه على ما يعتقد (كذا) في اواء ديالي من العراق على حين انه المكان الذي كسر فيه قطز ٠ التتار في فلسطين ٠ وانظر كذلك ص (٦٤٣) في ترجمته للسهروردي فيسمي المدرسـة العلاون بالمدرسة الجلاوية ٠

١٧ـ انظر صفحات ٦٣٧ ـ ٦٥٢ ـ ٦٩٢ ـ ٦٨٢ ـ ٧٢١ ٠

١٨ـ انظر على التوالي ص (٦٣٥) و (٦٣٧) ٠

١٩ـ انظر على التوالي ص (٦٦٧) و (٦٨٥) ٠

٢٠ـ وردت في ثبت خاص في نهاية الدراسة الملحق رقم ٣ ٠

٢١ـ ففي ترجمته لعمه رشيد الدين نجد اطرافا من أخباره هو واخبار والده ، وفي ترجمته لامين الدولة نجد أخبارا عن رفيع الدين الجيلي ، وفي اخبـار رفيـع الدين نجد اخبـارا عن السهروردي ٠٠ الخ ٠

٢٢ـ انظر الصفحات ٢٢٦ ـ ٥٤٧ ـ ٢٠٠ ـ ٣٠٥ ـ ٣٣٦ ٠

٢٣ـ انظر ص ١١٥ ٠

٢٤ـ بلغت قائمـة كتب ورسائل يعقـوب بن اسحق الكنـدي (٢٦٨) كتابا ورسالة وبلغت قائمة كتب الرازي ١٣١ ، بينما جاوزت كتب الشيخ الرئيس المائة ٠

٢٥ـ امثال السلطان نور الدين محمود الذي انشا البيمارستان النوري الكبير ، والسلطان صـلاح الدين الذي انشـا البيمارستان الناصري في القاهرة ، وانشا البيمارستان العضدي ٠ وكذلك علي بن عيسى الجراح ، الوزير ، والدخوار (علي بن عبد الرحيم) الذي انشا المدرسـة الطبية المعروفة باسمه ورتب لها اوقافا محبوسة عليهـا ومن اجل الانفاق في شؤونها ٠

٢٦ـ انظر ص ٤١٦ في وصف مجلس درس الرازي و ٦٢٨ في وصف العمل في البيمارستان والمرور على المرضى وتفقد احوالهم من قبل الطبيب الشيخ ٠

٢٧ـ انظر على التوالي الصفحات ١٧٥ ، ١٧٨ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٦١٢ ، ٥٢٠ ٠



في التعريب و«المعرّب»

وهو المعروف بـ«حاشية ابن برّي على كتاب «المعرّب»» لابن الجواليقي

بتحقيق الدكتور ابراهيم السامرائي

صلاح الدين الزعبلاوي

- ٣ -

وجاء في الكتاب (ص/٢٢) :

وذكر أبو حاتم : أن الحاء في (الحب) بدل من [الخاء في](١) (الخُب) وأصله (خنب) (٢)وهذا لم يذكره النحويون ، وليس يمتنع ، ومثله (الحرباء) (٣) ٠

١ ــ **قال المحقق** : سقط من الأصل[الخاء في] أو أن المؤلف قدسها فلم يوضح العبارة ٠

ــ **أقول** : الخطأ خطأ الناسخ فقد جاء في المزهر (١/١٦٢ ــ سنة ١٣٢٥ هـ) :(وذكر أبو حاتم أن الحاء في الحب بدل من الخاء ،وأصله في الفارسية : خُب) ٠

٢ ــ **قال المحقق** : وهذا يعني أن العرب عرّبوا (خُنب) فقالوا (حُبّ) ٠ انظر اللسان (حبب) ٠

ــ **أقول في المعرب** : ذهب أبو حاتم الى أن (الحب) أصله (الخنب) ٠ وشرح ذلك صاحب التقريب ، فقال (ص/٨٥) : (الحب بالضم الخابية ، وهو فارسي معرب ، ويجمع على حباب وحببة كعنبة ٠ وأصل الحب خنب بالخاء المضمومة والنون الساكنة، فأبدلت فيه الخاء حاء ، والنون باء ،وادغمت فيما بعدها) ٠

على أن اسم الجرة على ما جاء في المعجم الذهبي هو (خمب) و (خنبة) و (خم) بضم الخاء فيها ٠ وذهب أدّيشير في الألفاظ الفارسية الى أن الأصل (خم) ، لكنه أضاف في موضع آخر الى أن (خنبة) لفظ فارسي بمعنى الدن وانه عرّب الى (حنبجة) ،

وأردف أن الفارسية قد أخذت (خنبة) من الآرامية (١) ، كما جاء في كتاب (الألفاظ العربية الآرامية الأصل /١٦٨) لسيغمان فرانكل . فاذا صح هذا كان (خنبه) الفارسي مأخوذاً من السامية آرامية أو عربية .

٣ - **قال المحقق** : ذكرها ابن الجواليقي في المعرّب (ص/١١٨) فقال : جنس من العَظاء ، فارسية معربة وأصلها بالفارسية (خُربا) أي حافظ الشمس .

وأردف المحقق (وقد نقل أدّي شير في كتاب الألفاظ الفارسية المعرّبة : أن مؤلف - برهان قاطع - قد ذهب الى أنها سريانية الأصل . ورجح أدي شير أن تكون الكلمة من (خُر) بالفارسية ، أي الشمس ، و(بان) أي حافظ ومترقب . وقد وردت في الأصل بالخاء المعجمة .

- أقول : ما ذكره المحقق هنا جاء على سبيل النسخ لأنه منقول بالحرف من حاشية محقق المعرب الأستاذ أحمد محمد شاكر ، وقد أغفل منها قول الأستاذ شاكر (ولكن أيكفي هذا في الجزم بأن كلمة - حرباء - غير عربية) ؟ .

في الجواب عن ذلك أقول : جعل (المعرب) الأصل الفارسي للحرباء (خُربا) وجعله أدّي شير ، في الألفاظ الفارسية المعربة (خُربان) ، وتصوره صاحب شفاء الغليل (حوربا) بالحاء . وليس في المعجم الذهبي ما يشير الى أن للحرباء بالفارسية اسماً من هذه الأسماء المقدرة . وذكر النيسابوري الميداني في كتابه (السامي / ٢٨٣) الحرباء ، وذكر اسمها الفارسي ، وهو لا يمت الى ما تقدم بصلة . **فاذا ما أخذنا بما أورده صاحب البرهان القاطع من أن الكلمة سريانية الأصل ، قوي لدينا أن اللفظ سامي : سرياني وعربي . وجاء في الصحاح (والحرباء أكبر من العظاء شيئاً ، يستقبل الشمس ويدور معها كيف دارت .. والجمع الحرابي ، والأنثى حرباءة ، وأرض محربئة ذات حرباء) . فلم يشر في كلامه الى عجمة اللفظ . وقد أراد الراغب صاحب المفردات أن يشير الى أصالة اللفظ حين قال : (والحرباء دويبة تتلقى الشمس كأنها تحاربها) .**

وجاء في الكتاب (ص/٢٢ و ٢٣) :

قال الشيخ أبو منصور : (باب معرفة العرب في استعمال الأعجمي) (١) .

اعلم أنهم كثيرا ما يجترئون على تغيير الأسماء الأعجمية اذا استعملوها فيبدلون الحروف التي ليست من حروفهم الى أقربها مخرجاً ، وربما أبدلوا ما بعد مخرجه أيضاً . والابدال لازم لئلا يُدخلوا في كلامهم ما ليس من حروفهم . وربما غيروا البناء من الكلام الفارسي الى أبنية العرب . وهذا التغيير يكون بابدال حرف من حرف ، أو زيادة حرف ، أو نقصان حرف ، أو ابدال حركة بحركة ، أو اسكان متحرك ، أو تحريك ساكن . وربما تركوا الحرف على حاله لم يغيروه .

---

١ - وقريب منه اللفظ العربي (خابية) ولم يسمع الا بالياء .

١ ـ قال المحقق : المعرب (ص/٦)

ـ القول : سقط من الأصل لفظ (مذاهب) ولا بد من اثباته ، فالذي جاء في المعرب باب معرفة مذاهب العرب في استعمال الأعجمي) ، ذلك في مختلف نسخه المطبوعة ٠

وقد تشعبت وجوه القول في هذه المذاهب ٠ قال سيبويه في الكتاب (باب ما أعرب من الأعجمي ـ ٢/٣٤٢) : (٠٠ فربما الحقوه ببناء كلامهم ، وربما لم يلحقوه ٠ فأما ما ألحقوه ببناء كلامهم فـ ـ درهم ـ الحقوه ببناء هجرع ، وبهرج الحقوه بسلهب ، ودينار الحقوه بديماس ٠٠٠ وربما غيروا الحرف الذي ليس من حروفهم ولم يغيروه عن بنائه في الفارسية نحو فرند وبقّم وآجرّ وجربُز) فثبت بهذا أن العرب لم يوجبوا الحاق المعرب بالبناء العربي ٠ وقد أخذ بهـذا صاحب المعرب ، وخالفه الحريري في درة الغوّاص فاعترض على من جاء بـ (شطرنج) بفتح الشين ، وقال (٨٠) : (وقياس كلام العرب أن تكسر ـ أي الشين ـ لأن من مذهبهم أنه اذا عرب الاسم العجمي رُدّ الى ما يستعمل من نظائره في لغتهم وزناً وصيغة ، وليس في كلامهم ـ فَعْلَلّ ـ بفتح الفاء ، وانما المنقول عنهم في هذا الوزن ـ فِعْلَل ـ بكسر الفاء : فلهذا وجب كسر الشين من الشطرنج ليلحق بوزن ـ جِردَحل ـ وهو الضخم من الابل) .

وجاء في شرح درة الغواص لأحمد شهاب الدين الخفاجي (١٧٤) : (ولم يذكر فيه ابن السكيت الا الفتح ـ فتح الشين ٠ ولهذا قال ابن بري ان أئمة اللغة لم يذكروا فيه الا فتح الشين ، وكذا قال في اصلاح المنطق ، فاذا عرفت هذا علمت أن في كلام المصنف ـ أي الحريري ـ خللا من وجوه : الأول أنه أنكر الفتح ، وهو المعروف عند أئمة اللغة ٠ الثاني : أنه زعم أن المعرب لا بد أن يرد الى نظائره من أوزان العربية ، والذي صرح به النحاة خلافه ٠ وفي كتاب سيبويه : الاسم المعرب من كلام العجم ربما الحقوه بأبنية كلامهم وربما لم يلحقوه ٠٠) ٠

وقال ابن السيد البطليوسي في الاقتضاب في شرح أدب الكاتب لابن قتيبة : (وقد رأيت ابن جني قد قال في بعض كلامه : الوجه عندي أن يكسر الشين من ـ شطرنج ـ ليكون على مثال ـ جِردَحْل ـ وهذا لا وجه له ٠ وانما كان يجب ما قاله هنا لو كانت العرب تصرّف كل ما تعرّبه من الألفاظ العجمية الى أمثلة كلامهم ٠ واذ وجدنا فيما عربوه أشياء كثيرة مخالفة لأوزان كلامهم فلا وجه لهذا الذي ذكره ٠ وقد ورد من ذلك ما لا أحصيه كثرة ٠٠) ٠

وجاء في المزهر عن ابي حيان في الارتشاف (١/١٥٩ سنة ١٣٢٥ هـ) : (الأسماء الأعجمية على ثلاثة أقسام : قسم غيرته العرب وألحقتــه بكلامها ، فحكم أبنيته في اعتبار الأصلي والزائد والوزن حكم أبنية الأسماء العربية الوضع ، نحو درهم وبهرج ٠ وقسم غيرته ولم تلحقه بأبنية كلامها فلا يعتبر في القسم الذي قبله نحو آجُرّ وسِيسَنْبَر ، وقسم تركوه غير مغيّر ، فما لم يلحقوه بأبنية كلامهم لم يعدمنها ، وما الحقوه بها عد منها ، مثال الأول ٠ خراسان لا يثبت به فعالان ، ومثال الثاني خُرّم الحق بسلّم ، وكُركُم الحق بقمقم) ٠

وجاء في الكتاب (ص / ٢٣) :

قال ابن برّي : الزيادة مثل (قهرمان)(١) زيد فيه الهاء وأصلـه (قرمـان) ٠ والحذف نحو (كرد) وأصله (كردن)(٢)، و (بهرج) ، قال : (بهره) (٣) ٠

١ ـ أقول : لم يقل المحقق شيئاً في (قهرمان) ٠ وقد اختلف فيه الباحثون ،فقال الجواليقي وابن بري انه لفظ معرّب زيدتفيه الهاء ، والأصل (قرمان) ،وذكرسيبويه في الكتاب (٢/٣٤٢)أن(القهرمان)معرّبمزيد٠ على أني لم أجد في المعجم الذهبي (قرمان) بل وجدت به (قهرمان) ، فهل اتفقالأصلالفارسي وما عرّب منه، فأبقى العرب اللفظ على حاله ٠ أقول قد أكد ذلك أدّي بشر فيالألفاظ الفارسية المعربة فذكر أن (قهرمان) مركب من (قهر) وهو عربي و (مان) وهوفارسي ومعناه الصاحب ، وذهب الى أنه بعد التعريب ، كما كان قبله ، لم يغير فيه شيء٠وجـاء في (السامي / ١٩٠) للنيسابوري الميداني أن فارسيته (كارفرماي) ومعناهالآمر ، وقد جاء هذا في المعجم الذهبي ٠فاذا صح ذلك فأقرب الوجوه أن يكون الأصل في(قهرمان) : (كارمان) ٠ ف (كار) معناه الآمر ، و (مان) الصاحب كما قال أديشير٠ وهكذا تكون (القاف) قد أبدلت من الكاف، وزيدت الهـاء ، كما قال الجواليقـي وابنبري ، أو أبدلت من (المد) على الصحيح٠ أما تأويل مجيء (قهرمان) في المعجمالذهبيفهو انتقال اللفظ الى الفارسية بعد اشتهاره معرباً في العربية ، وله نظائر ٠ ويؤيد هذاأن (القاف) دخيل على الفارسية ، وكذلك الثاء والحاء والصاد والضاد والطاء والظاءوالعين ، فكل كلمة فيها حرفمنهذه الحروف الثمانية ليست فارسيـة الأصـل (قاموسالفارسية / ١٢) ٠

٢ ـ أقول : لم يقـل المحقق شيئاً في (كرد) بفتح فسكون ، وفي أصله خلاف ٠ فقد ذكر الجواليقي في المعرب أن (الكرْد)معناه العنق وأصله بالفارسية (كَرْدَن) وأشار الى بيت للفرزدق جاء فيه (الكرد)بهذا المعنى ٠ وأيده ابن بري في أن أصلـه (كردن) فحذفت منه النون ، بالتعريب ٠وفعل ذلك صاحب الشفـاء ٠ و (كردن) بالفارسية العنق ولكن بكاف فارسية ، فقدأبدلوا بالتعريب الكاف العربية من الكاف الفارسية وحذفوا النون ٠ وقد روى ابنمنظور في اللسان (القرد) بدلا من (الكرد) وجعل الأصل الفارسي (قردن) ، وهوغريبلأن القاف ليست أصلية في الفارسية ٠ ولو جعل الأصل في (القرد) : كردن لما بعد ذلكلأنه قد يبدل القاف من الكاف الفارسية ٠

٣ ـ قال المحقق : كذا في الأصل ولعلالمراد (ابن الجواليقـي) أو أن الصـواب قالوا ٠

ـ أقول ليس القول ما قال المحقق ، فالكلام هنا لابن بري وقد أورد مثالين على التعريب بالحذف فقال (والحذف نحو كردوأصله كردن) ٠ والوجـه أن يكون تمام الكلام (وبهرج وأصلـه ٠٠) ٠ وقد فاتالمحقق هنا أن يتبين حقيقة الأصل الفارسي لبهرج ٠ فاذا كان ابن بري قد أشار الى أنالعرب خلصوا الى (بهرج) بعد حذف حرف من أصله الفارسي ، فكيف يكون (بهره)هو الأصل ؟ وما الحرف المحذوف هنا ؟ أقول

الصحيح أن الأصل هو (نَبَهْره) بفتحتين فسكون ، وأن قول ابن بري في النص هو (وبهرج وأصله : نَبَهْره) ، فيكون المحذوف بالتعريب هو النون . فانظر الى ما جاء في المعرّب : (قال ابن دريد وابن قتيبة :البهرج الباطل ، وهو بالفارسية نَبَهْره/ ٤٨) . ونحو من ذلك في المزهر (١/ ١٧٠) وفي شفاء الغليل ، وفي التقريب ، أي أنهم عربوا (نبهره) فحذفوا النون وأبدلوا الجيم من الهاء فقالوا (بهرج) . و (نبهره) في المعجم الذهبي معناه الغش ، ومعربه (نبهرج)، فاكتفى بابدال الجيم من الهاء ولم يحذف ، كما ذكره الشيرازي في المعيار ، وأشار اليه الشفاء فقال (ويقال فيه نبهرج) ، كما أشار اليه التقريب اذ قال (درهم بهرج ونبهرج) .

وجاء في الكتاب (ص/٢٣) ايضاً :

قال ابن بري : (كربج) الجيم (١) فيه بدل الكاف التي بين الجيم والكاف ، والجيم من (موزج) بدل من خروجهم لكونها لا تثبت على حال واحد ، لأنها في الوقف هاء وفي الأصل تاء(٢) ومنهم من يجعل (القاف) بدلاً من الهاء .

ـ اقول : فات المحقق أن صحة العبارة (كربج الكاف فيه بدل من الكاف التي بين الجيم والكاف) لا (كربج الجيم فيه بدل.) كما اثبته . واذا صح ما اثبته هنا فكيف اثبت في (ص/٢١) : (كربج الكاف فيه بدل ..) ! والقولان لابن بري . وقصارى الأمر أن الكاف العربية في (كربج) قد ابدلت من الكاف الفارسية التي بين الجيم والكاف، لأن الأصل الفارسي هو (كربه) كما مر ، بكاف فارسية ، وهذا ما ذهب اليه الجواليقي وابن بري . وجاء في المعرب (ويقال للحانوت كُربج وكُربق بضم فسكون ، وهومعرب وأصله بالفارسية كُربه ، بضم فسكون) .وقد أشرنا قبل الى أن أدي شير أورد (كربه) بكاف عربية ، وكذلك فعل المعجم الذهبي ،وفي الفارسية كاف عربية ، كما فيها كاف فارسية ، فاذا صح هذا سقط ابدال الكاف العربية من الكاف الفارسية ، وبقي ابدال الجيم في (كربج) من الهاء في (كربه) . اما (كربه) بالكاف الفارسية فمعناه القط.

والطريف ان التحريف هنا في وضع (الجيم) محل (الكاف) ، قد جاء نحو منه في كتاب المعرّب . ففي المعرب (ص ٦) :(فمما غيروه من الحروف ما كان بين الجيم والكاف ، وربما جعلوه جيماً وربما جعلوه كافا وربما جعلوه قافا) ، ثم لم يأت الا بمثال الكاف في (كربج) والقاف في (قربق)، اذ اردف (وقالوا كربج وبعضهم قربق) . فاين مثال ما ابدل من كافه الفارسية جيم ؟ أقول جاء ذلك في الصفحة التالية اذ قال (وجورب وأصله كورب) ، وكان من حق هذا المثال أن يتقدم المثالين (الكربج والقربق) في نص المعرب ، ما دام قد تقدم الكلام على ابدال الجيم ، أو يلي هذه المثالين اذا تقدم الكلام على ابدال الكاف والقاف ،كما جاء في المزهر (كقولهم كربج الكاف فيه بدل من حرف بين الكاف والجيم ، فابدلوا فيه الكاف أو القاف نحو قربق ، أو الجيم نحو جورب) . ونحو ذلك ما قاله ابن بري أيضاً (ص/٢١) .

٢ ـ قال المحقق : قوله خروجهم ، أي الحركة من آخر الكلمة ، وهي الفتحة الممالة نحو الكسرة والتي يرسم بعدها الهاء كأنها هاء التأنيث • وكلام المؤلف بعد هذا يؤيد ماذهبنا اليه •

ـ أقول جاء النص (والجيم من موزج بدل من خروجهم لكونها لا تثبت على حال واحد في الوقف هاء وفي الأصل تاء) • وقدفات المحقق فيه غير تحريف وتصحيف • فليس ما اعترى الأصل من التشويه بالشيء اليسير، وقد صح فيه قول الجاحظ في كتاب الحيوان حول ما يعرض للكتاب من الافساد بأيدي النساخ ، كما ذكرناه في المقدمة : (ولايزال الكتاب تتداوله الأيدي الجانية •• حتى يصير غلطا صرفا) •

وقد وددت لو حاول المحقق أن يستفتي مرجعا يتبين به دلالة النص ليرمه ويسوي درءه ويرده الى موضعه من اتصال الكلام ، كماوددت أنه لم يات بحاشية تزيد الأصل إشكالا حتى يصير الى ابهام لايشفع فيه تاويل، والتياث لا ينفع فيه تفسير أو تبيين • ذلك انه سقط من الأصل لفظ (الهاء) بعد(بدل) • وجاء (خروجهم) مصحفا ، وصوابه (حروفهم) وجاء (وفي الأصل تاء) ،وصوابه (وفي الوصل ياء) • ثم أسقط المحقق من الأصل (ياء مرة وهمزة مرةأخرى) ، فقال : (جاء بعد قوله تاء ـ وهي ياء ـ عبارة مقحمة هي : مرة وهمزةأخرى،وليس لها من وجه) فاشتد الغموض بهذا الحذف •

أما صحة العبارة فهي : (والجيم من موزج بدل من الهاء من حروفهم لكونها) أي الهاء (لا تثبت على حال واحد ، لأنها في الوقف هاء ، وفي الوصل ياء مرة ، وهمزة مرة أخرى) • وبهذا يتضح الصواب ويستبين فيؤيد بعضه بعضاً ويدعو بعضه الى بعض •

ودليل ذلك ما جاء به سيبويه في الكتاب(٢/٣٤٢) : (ويبدلون مكان آخر الحرف الذي لا يثبت في كلامهم اذا وصلوا ـ الجيم ـ وذلك نحو كوسه وموزه • لأن هذه تبدل وتحذف في كلام الفرس ، همزة مرة وياء مرة أخرى) فالهاء في مثل (كوسه وموزه) من الفارسية لا تثبت الا في الوقف ، فاذاوصلت كانت ياء مرة وهمزة مرة أخرى • وأوضح ذلك صاحب التقريب فقال (ص/١٢) : (وتسمى عندهم بالهاء الرسمية لأنها ترسم ولا ينطق بها ، غير انها في مثل بنده شاه ، بمعنى عبدالملك ، يضعون فوق الهاء علامة الهمزة ويلفظون بها ياء ، وفي مثل بنده آت ، بمعنى عبدك ، يزيدون بعدها همزة وينطقون بهذه الهمزة) •

وخلاصة الأمر أن (الموزج) بضم الميم وفتح الزاي أصله (مُوزَه) وهو الخف وقد جاء بفتح الأول في (اللسان والقاموس)، كماجاء بضمه في النهاية • والجمع موازجة كما نص عليه المعرب (٣١١) • ولا يمنع هذا من جمعه على موازج ، على القياس ، كما جاء في جمع جورب جوارب وجواربه • وفي الأساس (والنساء يلبسن الموازج والموازجة)• وفي (السامي/١٤٠) للميداني النيسابوري(الخف الموزج ، بفتح الميم ، وفارسيته ـ مُوزه ـ بضمها ، والجمع الموازجة ،والهاء للعجمة) •

وقد عثرت بعد طول بحث على حاشية بمخطوط المعرب (٩٠١٢) في المكتبة الظاهرية هذا نصها : (وانما لزم البدل منها وان كان الهاء من حروفهم ، لكونها لا تثبت على حالة واحدة ، لأنها في الوقف هاء ، وفي الوصل ياء مرة وهمزة أخرى) ولعل هذه الحاشية هي الأصل الصحيح لكلام ابن بري ٠

وجاء في الكتاب (ص / ٢٣ و ٢٤) :

قال أبو منصور : ولذلك يقولون (كيلجة و كيلقة و [قيلقة](١)٠ و(جربز) بضم الجيم والباء للكربز (٢) (وجورب)وأصله (كورب) و(موزج)وأصله(موزه)(٣)٠

قال ابن بري : القاف(٤) (قيلقة)الأولى والثانية بدل من الكاف التي بين الجيم والكاف ، وقد تبدل القاف من الهاء نحو سرق (٥) ويلمق(٦) ٠

١ ـ **قال المحقق :** من المعرب (ص/٧)

ـ أقول جاء في المعرب (٢٩٢) عن الأصمعي (كيلجة وكيلكة وكيلقة وقيلقة) بكسر أولها وفتح اللام فيها ٠ ولكن ما أصلها ؟ الذي عناه الجواليقي أن الحرف الأول منها ، كافا كان أو قافا ، مبدل من كاف فارسية ٠ واشار (ادي شير) الى أن الأصل (كيله) بكسر أوله لكنه لم يجعل كافها فارسية ، كما ذكر أن هذا الأصل مأخوذ من الآرامية ٠ وذهب ابن بري أن القافين في (قيلقة) ابدلتا من كاف فارسية ، فاذا صح هذا كان الأصل (كيلكه) بكافين فارسيتين ولم أره في المعجم الفارسي وجمع المعرب(كيلجة) على كيالج وكيالجة ٠ ولاحظ محقق المعرب أن (كيلجة) قد أتت في اللسان بفتح الأول وكذلك في النسخة الأولى للقاموس ، وجاراهما صاحب المعيار ٠ أقول كذلك فعل أدي شير ٠ والكيلجة كيل معروف في العراق ٠ قال صاحب المصباح (انه منا وسبعة أثمان منا ، والمنا رطلان) ٠ ويجمع المنا على الأمناء ، وتثنيته(منوان) ٠ وجاء في كتاب الأوزان والمكاييل لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي (ت/٣١١هـ) : (كيلجة رطل ونصف بالبغدادي ،وهو الوزن المصري أيضا ٠٠) ٠

٢ ـ **قال المحقق :** الكربز هنا بالكاف الشديدة الأعجمية نظير الجيم المصرية وكذلك كورب ٠

ـ أقول : قالوا الجُربز والقُربز بضم الأول والباء فيهما ٠ قال صاحب الصحاح (رجل جربز بالضم بين الجربزة بالفتح أي خبٌ ٠ وهو القربز أيضاً ، وهما معربان)٠ أما أصله ف (كربز) بكاف فارسية مضمومة ،والخبّ الخدّاع ٠ وكذلك الكاف في(كورب) فانها فارسية ، وهي مفتوحة ٠

٣ ـ **اقول :** مر بنا الكلام في هذا مفصلا٠

٤ ـ **اقول :** سقط من الأصل هنا (في)وصحة العبارة (القاف في قيلقة) ٠

٥ ـ **أقول :** (السرَق) بفتحتين الحرير الواحدة (سرقة) وأصلها (سرَه) بفتحتين، كما في التقريب · قال صاحب المعرب (والسرق الحرير أصله سره بالفارسية أي جيد / ١٨٢) وفي الألفاظ الفارسية لأدي شير والمعجم الذهبي ما يؤيد ذلك ·

٦ ـ **أقول :** في المعرب (اليلمق) بفتح فسكون ففتح القباء ، وهو نوع من الثياب ، وأصله بالفارسية (يلمه) بفتح فسكون ففتح ، وقد ذكره الجوهري في الصحاح وأورد عليه قول ذي الرمة ·

وجاء في الكتاب (ص/٢٤) :

قال أبو منصور : وقالوا سراويل (١) واسماعيل، وأصلهما : شروال واشماويل(٢)، وذلك لقرب السين من الشين في الهمس(٣)·

قال ابن بري : قال سيبويه (أبدلوا العين في اسماعيل،لأنها أشبه الحروف بالهمزة) فهذا يدل على أصله في العجمية : اشمائيل(٢) ·

١ ـ **قال المحقق :** وأما شروال فهو في الفارسية شلوار بفتح الشين كما في (برهان قاطع)، وفي عامية العراقيين : شروال ، ولعل سربال هو المعرب السليم ، وقد جاء في لغة التنزيل: (وسرابيل تقيكم بأسكم ـ النحل /٨١) ·

ـ أقول : قالت العرب للمفرد سروال وسروالة وجمعته على سراويل ، كما قالت للمفرد سراويل وجمعته على سراويلات وهو المشهور · وفيه لغات هي : شروال وسرويل وسراوين · ولكن ما أصله ؟ قال الجواليقي الأصل (شروال) فأبدل السين من الشين · وفي التقريب (ويبدلون السين شيناً · نحو دست في دشت ، وسروال في شروال) ·

وذكروا له أصلا فارسياً آخر هو (شلوار) بفتح الشين، كما فعل الميداني النيسابوري في كتابه السامي (١٣٥) وقد عاصر الجواليقي ، واختاره الخفاجي في شفاء الغليل فقال (سرويل معرّب شلوار) · وأيده حسين التبريزي في البرهان القاطع كما ذكره السامرائي وفي المعجم الذهبي (شلوار معربه سروال)،وليس فيه (شروال) · على أن أدي شير في (الألفاظ الفارسية المعربة) ذكر له أصلا في الآرامية والبابلية **ورجح الدكتور داود العلبي أصله السامي هذا في كتابه (الآثار الآرامية) · فلا يبعد على هذا أن يكون الأصل سامياً مشتركاً وانه بابلي وآرامي وعربي · ودليل أصالته في العربية لفظ (سربال) فهو عربي بمعنى (سروال) ،ولم أر من قال بعجمة (سربال) الا أدي شير** وقد قالوا سرول وتسرول كما قالوا سربل وتسربل · أما لفظ (شلوار) الفارسي فقد يكون مقتبساً من السامية قبل الاسلام ·

٢ ـ **قال المحقق :** قول الجواليقي (اشماويل) لعله (اشمائيل) فسهله الى الواو ، والقول بالهمز قول سيبويه كما مر ·

ـ أقول قد جعله ابن بري (اشمائيل)بالهمزة ، كما هو الحال في نظائره ٠ وجاء به أبو حاتم الرازي في كتابه (الزينة) :(أشموئيل) ٠ بالواو والهمزة١/١٤٠ وذكر انه كذلك بالعبرانية والسريانية ، وأن معربه(اسماعيل) ٠ وقال في موضع آخر (٢/ ١٦٤) : وجبرئيل وميكائيل ٠٠ قال ابن عباس ٠٠ وهو منسوب الى ـ ايل ـ وايل اسم من أسماء الله ٠٠ وكل ما جاء على هذاالمعنى فهو اسم مضاف اليه مثل اسماعيل) وأردف (وسمعت بعض أهل المعرفة يذكرأن معناه : اسمــع يا الله) ٠ وقال محقــق الكتاب الدكتور حسين الهمداني (١/١٤٠):وجاء اشمويل ، والكلمة العبرية يشمعيــل مكونة من يشمع و ايل ، أي يسمع الله ،وهوابن ابراهيم من هاجر ، فلما بُشّرت به قالت ان الله استمع الي ٠ وفي العربيّة الجنوبيــةورد الاسم : يسمع ال) ٠

٣ ـ **قال المحقق :** (المعرب ـ ص/٧)٠

ـ اقول لا ننس أن السين في العربية تقابل الشين في كثير مــــن اللغات السامية الاخرى كالبابلية والعبريـــة والاراميـــة ٠٠ وذلــك في الفاظ كثيرة منهـا (الاسم والانسان والسلام والسن والسنبلة والسماءواللسان والنفس ٠٠) وسواها٠ أماماعربوه من الفارسية وبعض حروفه (الشين) فقدأبدلوا من شينه سيناً ، فقالوا : البنفسج في (بنفشه) والجلســان في (كلشان) للوردالأبيض ، أو أبقوها على حالها كما قالوا : الباشق في (باشه)للطائر المعروف ،والشطرنج في (شترنــك أو ششرنك) ٠ أمــا حروف الهمس فعشرة وهي : الفاء والحاء والثاءوالهاء والشين والخاء والصاد والسين والكاف والتاء ، وما عدا ذلك حروف مجهورة ٠

وجاء في الكتاب (ص/٢٤) أيضاً :

قال أبو منصور : وأبدلوا الحرف الذي بين الباء والفاء [فاء](١) وربما أبدلوه باء،

قالوا : فالوذ وفِرِند ، وقال بعضهم : بِرِند(٢) ٠

قال ابن بري : فرند ، الفاء فيه بدل من الباء التي بين الفاء والباء ٠

١ ـ **قال المحقق :** سقطت الكلمة في الأصل والسياق يقتضيها ٠

ـ **اقول :** قد أثبتت الكلمة في المعرب المطبوع والمخطوط ٠

٢ ـ **قال المحقق :** (المعرب ـ ص/٧)٠

ـ اقول : الحرف الذي بين الباء والفاءهو الباء الفارسية ٠ ومن ثم كان فالوذ او فالوذج بالذال او فالودج بالدال أو فالوذق اوفالودق) اسم الحلوى أصله(بالوذه) بالذال على ما جاء في الشفاء ، أو (بالوده) بالدال كماجاء في اللسان وقاله أدي شير ،وأورده المعجم الذهبي ٠

أما (فولاد) لذكرة الحديــد فأصله(پولاد) بالدال كما قال أدي شير وقاموس الفارسية للدكتور حسنين أو (پولاذ)بالذال كما جــاء في التقريب ٠ وثمــة مسألتان :

الأولى أن من العرب ن جعل (الفالوذ) لغةفي (الفولاذ) • قال المعرب (قال أبوحاتم: قال أبو زيد : سمعت ن العرب مــن يقول للفولاذ: فالوذ/٢٤٧) وقد جاء هذافي اللسان، وقاله أدي شير • والأصل كما رأيت مختلف• وقد اتفق جمع الفالوذ والفولاذ على فواليذ فقال الزمخشري في الأساس (الضرب بالفواليذ غير الضرب بالفواليد) ففرق بين المعنيين ، كما فرق الميداني النيسابوري وصاحب الشفاء• وجـاء في الحديث (كان يأكل الدجـاج والفالوذ) • والثانية أن ابن السكيت قـد أنكــر لفــظ (الفالــوذج) بالجيــم وأثبت (الفالوذق) بالقاف ، كما حكـــاه الجوهري في الصحاح • وابدال الجيم من الهاء أكثر ، وربما أبدل منهــا القاف كما قــال سيبويه (٢٤٣/٢) •

و (البرند) بفتحتين وباء فارسية هو الأصل الفارسي لـ (فرند) أو (برند) بكسر الأول والثاني فيهما • وفرند السيف جوهره ووشيه ، وقد مر بنا تفصيل ذلك •

وجاء في الكتاب (ص/٢٥) :

قال أبو منصور : وأبدلوا اللام مــن الزاي في (قفشليل)(١) وهي المغرفـــة ، وأصلها (كفجلاز) • وجعلوا الكاف فيها قافاً ، والجيــم شينــاً ، والفتحـة كسرة ، والألف ياء •

قال ابن بري : قلبت الزاي في (كفجلاز) لاماً في قولهم (قفشليل) اتباعـاً للام قبلها •

قال أبو منصور : ومما أبدلوا حركته(زور) [ممال](٢) وآشوب •

قال ابن بري : الزور الصنم ، والأشوب الخليط ، والعرب تستعملها ممالين (٣)•

١ ــ **قال المحقق :** (المعرب ــ ص/٨)•

ــ أقول قد مر بنــا تفصيــل القول في(قفشليل) ، وقد جاء في الكتاب لسيبويــه (٣٤٣/٢) :

(وقالوا قفشليل فأتبعوا الآخر الأول ،لقربه من العدد ، لا في المخرج) •

٢ ــ **قال المحقق :** قوله (ممال) هو ضرب من الضم الذي نجده كثيراً في الألسن الدارجة المعاصرة ، كما في نطق العامة لـ(يُوم) مثلا •

ــ أقول : يبدو انه لم يتضح للمحقق كيف أبدلت الحركة في تعريب (زورو آشوب) وقد اثبت لفظ (ممال) كما جاء في الأصل،وهو مقحم عليه ، والصحيح اسقاطه ،كماجاء المعرب • ذلك أن كلام أبي منصور في المعرب يعني أن من المعربات : (زور وآشوب) ، وقد أبدلت فيهما الحركة بعد التعريب • اذأصبحا يلفظان بواو عربية محضة لا مشوبة ولاممالة ، وهي تشبه لفظ Ou بالفرنسية، وقد كانا يلفظان بواو فارسية • وأفضل ما يمكن أن تعرف به هذه الواو ، أنها الضمة المشوبة بالفتحـة ، كما أسماها ابن جني ،

في سر صناعة الاعراب ، وهي ضمة لا وجودلها في العربية ، ويقابلها في الفرنسية لفظ (o) • قال ابن جني (ولا تجد الكسرةولاالضمة مشوبة بشيء من الفتحة) في العربية• وقد أوضح هـذا صاحب التقريب فقال :(ومما وقع فيه ابدال الحركة بحركة : زور بالضم بمعنى القوة ، فانه معرب من زوربضمة مشوبة بفتحة) ، وقال (وهذا الابدال لازم لعدم وجود الضمة المشوبة بالفتحة)في العربية • وربما أضاف الفرس ألفاً بعد الواو اشارة الى الضمة المشوبة بالفتحة كمافعلوا في (خواجة) • فالألف ها هنامسترقة مختلسة ، وحركة الخاء بين الضمة والفتحة• **ولم ينصح هذا للاستاذ احمد محمد شاكر محقق المعرب فقال في حاشيته (ص/٨) :(لم يظهر لي وجه تغيير الحركة في : زور)• واستكمالا للفائدة اقول ان أشبـه حركاتالعربية بالضمه الفارسية في (زور) حركة الفتحة المشوبة بالضمة ، وهي التي تكونقبل الف التفخيم في نحو (الصلاةوالزكاة) فهي ليست فتحة محضة ، وانما هي مشوبةبشيء من الضمة ، ولكنها ليست الضمـــة المشوبة بالفتح ، على كل حال • قالأبوبكربن السراج في كتاب الخط : (فأما الألف التي ابدل فيها الواو في الخط فالألف التي**في الصلاة والزكاة والحياة ، قال محمد بن يزيد ، رحمه الله ، ليظهروا تفخيم الألف)•وقد فصل القول في هذا في سر الصناعة لابن جني (٥٨/١ ـ ٦٥) وتوجيـه النظر الىاصول الاثر (٣٨٢/٣٨١) للشيخ طاهـر الجزائري الدمشقي •

٣ ـ اقول في النص الذي حكي عن ابن بري مسالتان: الاولى قوله (الزور : الصنم)• ذلك ان (الزور) اما عربي أو معرب ، فاذاكان عربي الأصل كان بمعنى الكذب ، وما يعبد من دون الله كالصنم ، وليس في الفارسية(زور) بهذا المعنى • واذا كان معربافمعناه القوة كما هو في الفارسية ، وقد جاء هذابالعربية بضم الزاي وفتحهـا • ففي المعجم الذهبي : (زور بضم الزاي القوةوالمقدرة)• وفي التقريب (الزور بالضم ان كان بمعنى الكذب كان عربياً محضاً ، وان كان بمعنى القوة كان معرباً من زور بضمة مشوبـة بفتحة ، والابدال هنا لا مندوحة عنه) • فاذا صح هنا أن الزاي في (الزور)المعرب قد حكي بالفتح أيضاً ، كما في الجمهرة ، كان الابدال في هذه الحالة ، ابدال الفتحة مـن الضمة المشوبة في الأصل الفارسي •

وفي الجمهرة (الزور بمعنـى القـوةحكيت بضم الزاي وفتحها) ، وفي اللسان (أبو عبيدة : في قولهم ليس لهم زور بالفتح ليس لهـم قوة ولا رأي ، وهـذا وفاق بين العربية والفارسية) • ويؤيد ما جاء هنا من أن (الزور) المعرّب بمعنى القوة ، ما ذكره أدي شير في الألفاظ الفارسية المعربة ،والخفاجي في شفاء الغليـل اذ قال (زور بمعنى قوة معرب ، وزون اسم صنم معرب)• وما في المعرب (١٦٥) : (الزور القوة) ، وقد عثرت على حاشية من مخطوط المعرب(٩٠١٢) تقول (الزور الصنم وقيل القوة) ولعلها الأصل الصحيح لكلام ابن بري •

والمسالة الثانية انـه جاء في الأصـل (والأشوب الخلط والعرب تستعملها ممالين) كما أثبته المحقـــق ، وصحته (والأشوب التخليط ، والفرس تستعملها ممالين) •

ودليل صحة (والأشوب التخليط) ما جاء في الكتاب لسيبويه (٢٤٣/٢) : (وأشوب هو التخليط) ورسم اللفظ في المخطوط على هذا ، أما دليل صحة (والفرس تستعملهما ممالين) ان العرب تنطق بالزور وأشوب بضمة محضة كما تقدم، لامشوبة ولا ممالة ٠ وقد جاء في حاشية من حواشي مخطوط المعرب (٩٠١٢) : (والزور الصنم وقيل القوة ، والأشوب التخليط، والعجم تستعملهما ممالين، فلما عربهما العرب، أسقطت الامالة فيهما)٠ ولعل هذه الحاشية الأصل الصحيح لكلام ابن بري ٠

وجاء في الكتاب (ص/٢٧) :
باب ما أوله همزة

قال أبو منصور : أسماء الأنبياء ،عليهم السلام ، كلها أعجمية نحو: ابراهيم واسماعيل واسحاق وادريس واسرائيل وأيوب ، الا أربعة أسماء وهي : آدم وصالح وشعيب ومحمد (١) ٠

قال ابن بري : روى عكرمة عن ابن عباس ، قال : انما سمي آدم لأنه خلق من أديم الأرض ، قبض الله سبحانه وتعالى ،قبضة من الأرض فخلقه منها ٠ وفي الأرض البياض والحمرة والسواد ، وكذلك ألوان الناس مختلفة ، فمنهم الأسود والأحمر والأبيض ٠ فمن ها هنا قيل : آدم عربي اتباعاً للارض(٢) ، ولولا ذلك لاحتمل أن يكون مثل (آزر) أعجمياً يكون وزنه(أفعل)أو (فاعل) مثل فالخ وشالخ ٠ ويكون امتناع صرفه للعجمة والتعريف اذا جعلت وزنه(فاعل)(٣) وهو بالعبرانية (أدام) بتفخيم الألف على وزن خاتام ٠

١ ــ **قال المحقق** المعرب (ص/١٣) ٠

ــ **اقول فات المحقق سقوط اسم (الياس) بعد (اسحاق) من الاصل ، وقد اثبت** في نسخة المعرب المطبوع (١٨٦٧ م)(ص/٨)، والمطبوع (١٩٤٢م) : (ص / ١٣) ، ولا بد من اثباته ٠

٢ ــ اقول جاء في الأصل (فمن ها هنا قيل آدم عربي اتباعا للارض) واثبته المحقق على هذا النحو ، ولا معنى لقوله (اتباعا للارض) ٠ فآدم عربي اللفظ استنادا الى ما روي عن عكرمة عن ابن عباس من أن(آدم) خلق من اديم الأرض ٠٠ فمن ها هنا آدم عربي الأصل وليس دخيلا ٠ ولذا كان الصحيح ان يقال (فمن ها هنا قيل آدم عربي اتباعا لما جاء في الأثر) أي اتباعاً لما روي في الأثر من قول عكرمة عن ابن عباس٠ وقد جاء البيضاوي في تفسير قوله تعالى (وعلّم آدم الأسماء كلها) بحديث رسول الله (ﷺ) اذ قال (واشتقاقه ــ أي آدم ــ من الأدمة أو الأدمة بالفتح بمعنى الأسوة ، أو من أديم الأرض لما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه تعالى قبض قبضته من جميع الأرض سهلها وحزنها فخلق منها آدم٠٠)وفعل مثل ذلك القرطبي في تفسيره ٠ وقد عدت الى البحث عن حواشي مخطوط المعرب (٩٠١٢)فظفرت بما يؤيد ذلك ، اذ جاء فيه (فمن ها هنا قيل آدم عربي اتباعاً للأثر) ٠

٣ ـ **أقول** : أسماء الأنبياء (ابراهيم واسماعيل واسحاق ٠٠) أعجمية ممنوعة من الصرف ، كما ذكر الجواليقي ، وعلة منعها أنها أعجمية وأنها أعلام في اللغة الأعجمية أيضاً ، ولو كانت في هذه أسماء جنس ، لم تكف العجمة في منعها (الكتاب لسيبويه ـ ٢ / ١٩) ٠

أما (آدم وصالح وشعيب ومحمد)فانها أسماء عربية لا أعجمية ٠ والممنوع من الصرف منها (آدم) ، وعلة منعه وهو عربي أنه علم ، وأنه على زنة (أفعل) أي زنة الفعل ٠ فيكون أصله (أأدم) قلبت الهمزة الثانية فيه ، وهي أصيلة غير مزيدة ، ألفاً ، فاصبح (آدم) بالمد ٠ ولا يصح أن يكون (آدم) على زنة (فاعل) بفتح العين ، وهو عربي ، كخاتم، ولو صح لكان مصروفاً ، وهو ممنوع من الصرف أبداً٠ واذا كان أعجمياً جاز أن يكون على (فاعل) ، كما كان آزر وفالغ وشالخ٠ ويكون منعه من الصرف للعجمة والعلمية ٠كما جاز أن يكون على (أفعل) كآزر أيضاً ، اذ يصح في (آزر) زنتان أفعل وفاعل ٠و (آدم) في العبرية (أدام) كخاتام ، أو (أداماه) ، وهو فيها بمعنى التراب ٠ ولكن اذا صح لأدم أصل سامي عبري أو سرياني ، واتفق دليل على عروبته ، كان اللفظ مشتركاً بين العربية وأخواتها الساميات ٠ وأكثر الأئمة على أنه عربي ، ومن هؤلاء الشيخ أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي المتوفى (٣٢٢ هـ) كما جاء في كتابه (الزينة) ٠

وجاء في الكتاب (ص/٢٧ و ٢٨) :

قال أبو منصور : واسماعيل فيه لغتان: اسماعيل واسماعين بالنون(١) قال الراجز:

قالت جواري الحي لما جينا ‌ ‌ هذا ورب البيت اسماعينا

قال ابن بري : يحتمل نصب اسماعيل(٢) وجهين : أحدهما أن يكون منصوباً بـ (جينا) أي لما جئن اسماعيل(٢) قلن :هذا هو ورب الكعبة ، فـ (هذا) ابتداء وخبره محذوف ويجوز أن يريد الشاعر (هذا اسماعيننا) فحذف النون المبدلة من النون(٣) لاجتماع النونين ٠

قال ابن بري : رواه القالي : هذا ورب البيت اسرائينا(٤) ٠

وأنشد قبله :

قد جرت الطير أيا مِنينا ‌ ‌ قالت وكنت رجلا فطينا

وحكى القالي عن ابن الأنباري في كتاب ألفه أبو بكر يقال له (المتناهي في اللغة) ، قال : هذا عربي أدخل قرداً الى سوق الحيرة ليبيعه ، فنظرت اليه امرأة وقالت : شيخ ا فقال هذه الأبيات ٠

١ ـ أقول جاء في أمالي القالي (٢/٤٤): (واسماعيل ، واسماعين ، وميكائيل وميكائين ، واسرائيل واسرائين ،واسرافيل واسرافين ٠٠ وشراحيل وشراحين) ٠

٢ ـ أقول فات المحقق ان يجعل (اسماعيل) في الموضعين (اسماعين) بالنون ، لأن كلام ابن بري انما يدور حول قول الراجز(هذا ورب البيت اسماعينا) ، فصواب كلامه أن يكون : (يحتمل نصب اسماعين وجهين ،أحدهما أن يكون منصوباً بـ ـ جينا ـ أي لما جئن اسماعين قلنا ٠٠) ٠

٣ ـ أقول أثبت المحقق قول ابن بري(هذا اسماعينا ، فحذف النون المبدلة من النون) فكيف ارتضى أن يكون ابدال النون من النون نفسها ، وما معنى هذا وما تفسيره وتاويله ؟ الصواب الذي لا شك فيه أن قولك(اسماعيننا) قد جاء بدلا من (اسماعيلنا) اذ أبدلت فيه النون من اللام ، فالصحيح اذاً(فحذف النون المبدلة من اللام) ٠والغريب أن هذا ما جاء في الأصل أيضاً ، فحسبه المحقق محرفاً ، وليس هو كذلك ٠ ويريد ابن بري أن يقول : يجوز في (اسماعينا) الذي ورد في الرجز أن يكون أصله (اسماعيننا)فحذفت النون المبدلة فيه من اللام ، وجرى الحذف لاجتماع النونين ، فأصبح (اسماعينا) ٠

٤ ـ **قال المحقق :** ورواية الرجز في المعرب (ص/١٤) :

يقول أهل السوق لما جينـا ‏ ‏ ‏ ‏ هـــذا ورب البيـــت اسرائينـا

أقول : فات المحقق أن يقول شيئا في تأويل مجيء (اسرائينا) منصوباً ، ومن حقه أن يكون مرفوعاً ٠ وقد ذكروا في انتصاب(اسرائينا) ثلاثة وجوه ، أحدها اضمار فعل كأنها قالت أرى هذا اسرائينا ، كما تقول أرى فلاناً شيطانـاً (وتصور ابن بري أن الناصب في اسماعينا هو فعل جينا) ؛والثاني أن يكون (اسرائي) لغة في اسرائيل ، تقول هذا اسرائيل واسرائي ٠ وهذا اسرائينا ٠والثالث أن تريد (اسرائيننا) فتحذف النون الواحدة لاجتماع النونين (وقد قال ابن بري نحواً من هذا في تأويل نصب : اسماعينا) ٠ هذا ما جاء في كتاب سمط اللآلىء في شرح أمالي القالي لأبي عبيد البكري ٠ وقد حققه الأستاذ عبد العزيز الميمني (٢/٦٨١ـ٦٨٢)والبيت المذكور من شواهد ابن عقيل في شرح ألفية ابن مالك (١/٤٥٠) ٠ وقد جيء به شاهداً على اجراء (قال) مجرى (ظن) في نصب مفعولين ، في لغة بني سليم ٠ قال الأعرابي :

قالـــت وكنـــت رجـــلا فطينـــا ‏ ‏ ‏ ‏ هـــذا ، لعمـــر الله ، اسرائينـا

ف (قال) فعل ماض نصب مفعولين :أولهما اسم الاشارة (ذا) والثاني(اسرائينا) والألف للاطلاق ، فهذا وجه رابع ٠

٥ ـ أقول فات المحقق أن يقول شيئا في(ايامنينا) ، ما معناه وما تركيبه ؟وقد جاء في اللسان حول شرح (قد جرت الطير أيامِنينا) : (قال ابن سيده : عندي أنه جمع يمين على أيمان ، ثم جمع أيماناً على أيامين ٠ ثم أراد وراء ذلك جمعاً آخر ٠٠ فرجع الى الجمع بالواو والنون ٠٠ وقد كان يجب لهذا الراجز أن يقول : أيامينينا ٠٠ لكن لما أزمع أن يقول في النصف الثاني أو البيت الثاني ـ فطينا ـ ووزنه فعولن ، أراد أن يبني قوله ـ أيا منينا ـ على فعولن أيضاً ليسوى بين الضربين أو العروضين) فحذف الياء بعد الميم ٠وأردف:

(وقد يجوز أن يكون ـ أيا منينا ـ جمع أيامن الذي هو جمع ـ أيمن ـ فلا يكون هنالك حذف) • وقد قال بهذا ابن جني في خصائصه (٣/٢٣٦ ـ ٢٣٧) وهو الوجه القريب •

٦ ـ ذهب علي المحقق ان الصحيح في لفظ (شيخ) هو (مسخ) • وواضح أن لا محل لقوله (شيخ) • والغريب ان النص قد عزا الرواية الى القالي • ولو عاد المحقق الى امالي القالي ـ ٢/٤٤) تبين النص وتحقق أن اللفظ (مسخ) لا (شيخ) • وان كلمة (عربي) في اول النص هي (اعرابي) ففي أمالي القالي (قال أبو بكر في كتاب المتنامي : هذا أعرابي أدخل قرداً الى سوق الحيرة ليبيعه ، فنظرت اليه امرأة فقالت : مسخ ، فقال هذه الأبيات) • وجاء في سمط اللآلي في شرح الأمالي (٢/٨٦١) : (قال الفراء : صاد اعرابي ضبا فاتى به السوق يبيعه فقيل له : انه مسخ من بني اسرائيل•) وعلى ذلك سائر النصوص •

وجاء في الكتاب (ص ـ ٢٨ و ٢٩) :

قال أبو منصور : قال أبو علي :وقياس همزة (أيوب) أن تكون أصلا غير زائدة ، لأنه لا يخلو أن يكون (فيعولا) أو (فعولا)• فان جعلته (فيعولا) كان قياسه ، لو كان عربياً ، من الأوب ، مثل (قيُّوم) • ويمكن أن يكون (فعُّولا) مثل (سفُّود) و(كلُّوب)، وان لم يُعلم في الأمثلة هذا [الصنف] ،لأنه لا ينكر أن يجيء العجمي على مثال لا يكون في العربي (١) • قال ابن بري : الذي قاله أبو علي : (وان لم يُعلم في العربية هذا الصنف) يعني أننا لا نجد (فعُّولا) مما عينه ياء ، كما لم نجده مما عينه واو نحو (قيُّوم) • وأما ما مثاله وبناؤه (فعُّول) فموجود (٢) •

١ ـ قال المحقق : (المعرّب ـ ص/١٤ و ١٥) •

ـ أقول : ذهب الجواليقي الى عجمة (أيوب) ولم ينسبه •

وجاء في الاتقان للسيوطي (أيوب قال ابن اسحاق : الصحيح أنه كان من بني اسرائيل) • وقد أنكر جرمانوس فرحات أن يكون (أيوب) اسرائيلياً لأنه عاش قبل موسى عليه السلام • وذهب المستشرق (مرجليوث) الى أن اللفظ عربي ، وأخذ بهذا الدكتور جواد علي في كتابه (تاريخ العرب قبل الاسلام) • وفصّل القول في ذلك الدكتور اسرائيل ولفنسون في كتابه (تاريخ اللغات السامية/ ٩٠) فذكر أن اسم أيوب هذا عبري ومعناه (التائب) وصاحب الاسم أحد الصديقين الأطهار من اليهود ، وأن (كتاب أيوب) ، وقد تضمن سيرته ، سفر من أسفار العهد القديم وقد كتب في القرن الأول(ق•م)، وهو أقرب سفر عبري الى اللغة العربية من حيث ألفاظه ، وأنك تستطيع أن ترد لفظ (أيوب) العبري الى أصل عربي أيضاً وهو(آب يؤوب) أي تاب ، فمعنى (أيوب) التائب • وأوضح أن التشابه بين ألفاظ عبرية وأخرى عربية لا يعني بالضرورة اقتباس احدى اللغتين من الأخرى كما وهم بعض الباحثين ، اذ لا بد في اثبات ذلك من أدلة علمية مقنعة •

وقال أبو علي الفارسي : همزة أيوب أصلية ، فهو احدى زنتين (فيعول) أو (فعّول) .

أما (فيعول) فقد جاء منه في العربية قيصوم وخيشوم وحيزوم أسماء ، وعيثوم وديموم وقيوم صفات ، كما في كتاب سيبويه (٢/٣٢٥) . لكنه لم يأت منه ما عينه (ياء) . فاذا كان (أيوب) عربياً . كان على (فيعول) ، ولكن من (أوب) عينه (واو) وأصله (أيووب) ، كما جاء (قيّوم) من (قوم) عينه واو وأصله (قيووم) . وهذا تفسير قول أبي علي (فان جعلته فيعولا كان قياسه ، لو كان عربياً ، من الأوب مثل قيوم) .

أما (فعّول) فقد جاء منه في العربية: سفّود وكلّوب اسمين ، كما جاء منه سفّوح وقدّوس صفتين . وقد حُكي هذان بالضم أيضاً ، وقد جاء ذلك في كتاب سيبويه (٢/٣٢٩) وكتاب الزينة لأبي حاتم الرازي (٢/٨٨) . ولم يأت على (فعّول) ما عينه واو أو ياء . ولذا تعذر أن يكون (أيوب) على فعّول اذا كان عربياً ،وأمكن ذلك اذا كان أعجمياً لأنه (لاينكر أن يجيء العجمي على مثال لا يكون في العربي) على حد قول أبي علي .

٢ ـ أقول جاء كلام ابن بري في تفسيره لقول أبي علي محرّفا . ولم يحاول المحقق أن يقيم عوجه أو يراب صدعه . وأحسبه قد أثبت النص ولم يتبين معناه . اذ كيف يستقيم أن يقول ابن بري (يعني اننا لانجد فعولا مما عينه ياء ... وأما ما مثاله وبناؤه فعّول فموجود) وآخر القول يناقض أوله ! فالذي أراد ابن بري أن يقوله ان لفظ (أيوب) اذا كان عربياً امتنع أن يكون على (فعّول) اذ لا نجد على هذه الزنة ما عينه ياء كما لا نجد ما عينه واو . أما (فيعول) ففي العربية منه ما عينه واو نحو قيوم . ولذا كان قول ابن بري (يعني أن لانجد فعّولا مما عينه ياء كما لم نجد مما عينه واو) صحيحاً . أما قوله في الختام (وأما ما مثاله وبناؤه فعّول فموجود) فليس مستقيماً ، وصحته : (وأما مامثاله وبناؤه فيعول فموجود نحو قيوم) أي موجود منه ما عينه واو نحو قيوم ، فيكون أيوب على مثاله . وقد أشرنا في المقدمة الى تحريف النص ، وفاتنا ثمة ضبط وجهه الصحيح .

وجاء في الكتاب (ص/٢٩) :

قال أبو منصور : (آزَر) اسم أعجمي(١) .

قال ابن بري : يحتمل أن يكون وزنه (أفعَل) مثل (آدم) . ويحتمل أن يكون (فاعَل) مثل : (تارَخ وفالغ وشالخ ولاون) . وهذا الوزن كثير في الأعجمي .

قال أبو منصور : و (الاستبرق)(٢) غليظ الديباج ، فارسي معرّب ، وأصله (استفره) .

قال ابن بري : الفاء في (استفره) ليست خالصة ، وانما هي بين الفاء والباء .

١ ـ قال المحقق : (المعرّب/١٥)

ـ أقول : (آزر) هو أبو ابراهيم عليه السلام ، كما هو ظاهر الآية (واذقال ابراهيم لأبيه آزرَ أتتخذ أصناماً آلهة ـ الأنعام/٧٤) ٠ وفي سفر التكوين الحادي‌عشر أن لتارح (بالحاء) ثلاثة أولاد ، هم :ابراهيم وناحور وهاران ٠ وقد أخذ الأئمة بظاهر الآية ٠ وقال الطبري قد يكون لأبي‌ابراهيم اسمان : آزر وتارح ٠ وفي ذلك كلام سنبسطه فيما بعد ٠

٢ ـ قال المحقق : (المعرّب/١٦) ٠

أقول استبرق فارسي الأصل ، وهو غليظ الديباج ، وقيل انه معرّب من (استفره) بفاء فارسية ، كما قال الجواليقي وابن بري ، أومعرّب من (استبره) كما قال أبو حاتم الرازي في كتابه الزينة (١/١٣٨) ٠ وقد أيده الميداني النيسابوري (١٣٢) وأدي شير (١٠).
وذهب محقق المعرّب الأستاذ احمد محمد شاكرالى أن (استفره) بالفاء الفارسية هو الصحيح ، دون (استبره) بالباء الخالصة٠وفي ذلك نظر ، فالذي جاء في المعجمات الفارسية هو (استبره) لا (استفره) ٠ بل جاء في (قاموس الفارسية) للدكتور عبدالنعيم محمد حسنين (استبر، ستبره، واصطبره)٠قال صاحب التقريب (ومعنى استبره في الفارسية الغليظ مطلقاً ثم خص بغليظ الديباج ، وقد عرّب بابدال الهاء قافا/٨١).
واذا كانت الفاء الفارسية قد زالت من الحروف الفارسية ، فقد بقي فيها من الحروف التي ليست في العربية الباء الفارسية والجيم الفارسية والزاي الفارسية والكاف الفارسية٠ (قاموس الفارسية/١٢) ٠

وعندي‌أن كلا من(استبره)و(استفره)صحيح.ذلك‌أن‌الفاء‌الفارسية‌التي‌بين‌الفاء‌والباء‌قد آلت الى (الباء) الخالصة أو (الفاء) الخالصة ٠ قال صاحب التقريب (١٩) : (والفاء الفارسية ، وهي حرف بين الفاء والباء٠٠ وقدذكره ابن سينا ، وكان موجوداً في عصره في بعض الكلمات الفارسية ، ثم هجر النطق بـه حتى صار نسياً منسياً) ٠ وطبيعي أن يكون هجر النطق بالفاء الفارسية قد جرى تدريجا ،وأنه قد مضى حين كانت الفاء الفارسية تلفظ فيه فاء خالصة أو باء خالصة قبل أن‌تنتهي في بعضها الى الفاء الخالصة وفي بعضها الآخر الى الباء الخالصة ، على نحو ما تلفظ به اليوم ٠ وقد آل لفظ (استفره) بالفاء الفارسية الى (استبره) بالباء الخالصة ،كما آل لفظ (فزوني) الذي جاء به ابن سينا في كتابه (أسباب حدوث الحروف/٨١) على‌أن فاءه فارسية ، ومعناه الوفرة والكثرة ، قد آل الى (فزوني) بفاء خالصة ، كما في المعجم الذهبي ٠ وقد عزا صاحب الجمهرة (استبرق) الى (استروه) وهو لفظ سرياني ، وذكر أدي‌شير أن له أصلا في الآرامية ٠

وجاء في الكتاب (ص/٢٩ و ٣٠) ٠

قال أبو منصور : و (الأبلّة) قال أبوحاتم : قال الأصمعي : أصل هذا الاسم بالنبطية(١) ٠

قـال ابن بـري : قال ابـن أحمـر في(الأبلّة) اسم البلد [من الطويل] :

جـزى الله قومـي بالأبلّة نضـرة ... وبدوا لهم حول العِراص وحضّرا(٢)

قال ابن بري : قال ابن جني : (الأبلةالقطعة من التمر : فُعلّة ، فأخذت من قولهم: أبابيل ، للجماعة في تفرقة(٣) ·

وقال ابن بري : وزن الأبلة ــ فعـلة ــلا غير ، وهو الظاهر من وجهين : أحدهما أن الأبلة القطعة من التمر مأخوذة من الأبابيل(٤)للجماعـات ·

والوجه الأخـر : أن (فعلة) أكثـر من(أفعلة) (٥) ، وهذا يقوي كون الهمزة أصلا مع الوجه الأول ، ولهذا قالوا : الأوتكي : أفعلى ، ولم يجعلوه (فوعلى) لأن (أفعلى) أكثر من (فوعلى) ·

١ ــ قال المحقق : (المعرّب/١٦) ·

ــ **أقول :** (الأبلة) بضم الهمزة والباءوتشديد اللام المفتوحة ، بلدة قرب البصرة · وفي اشتقاق اللفظ قولان : الأول انه معربمن (هوبالتا) بالنبطية · قيل ان (هوبا) امرأة كانت تبيع فماتت فطلبها أهلها فقيـلـلهم (هوبالتا) أي (هوبا) ليست هنا أو قيل لهم (هوب ليكا) فحرفها الفرس الى ما ذكر·جاء ذلك في المعرب (١٦ و ١٧) وفي التقريب (٥٠) (فقيل لهم هـوب لاكا بتشديد الـلامأي ليست (هوب) فجاءت الفـرس فغلطت وقالت : هوبلّت ، فعربهـا العرب فقـالتالأبلة) وهو قول لا يمكن القطع به ·

والقول الآخر انه عربي · فالأبلة الفـدرة من التمر أي القطعة ، كما قال الجوهري · وهو من قولهم (أبابيل) للجماعة المتفرقة ، كما قال ابن جني ، وهو قول ليس بالبعيد · وأقرب منه ما جاء في الاشـتقاق لابن دريـد(الأبلة تمر يُرض ويُحلب عليه) وقد أورد عليه قول الهذلي :

ويأكل مـا رضّ مـن تمرها ... ويأبـى الأبلّـة لـم تُرضض

وفي الصحاح والأساس : أبِلت الابل وتأبّلت اذا اجتزأت بالرطب عـن المـاء · والرطب ما نضج من البسر قبلَ أن يكـونتمرا ·

٢ ــ قال المحقق : البيت في معجم ما استعجم (١/٩٨) ، وروايته (وبدوا لناحول الفراض وحُضّرا) ، والفراض جمعفرضة وهي مشرعة الماء · وابن أحمر هو عمرو بن أحمر ، شاعر جاهلي ، انظر (الشعر والشعراء) ط · بيروت ، ص/٢٧٣ ·

أقول الفرضة الفوهة ، ومن النهرالثلمة ينحدر منها الماء ويستقى ، ومن البحر محط السفن · وأما العرصة فكل بقعة ليس فيهابناء والجمع عـراص · وقد فات المحقق هنا أن عمرو بن أحمر هو شاعر مخضرم · وجاءفي معجم الشعراء للمرزباني أنه (عمرو بن أحمر ·· بن معن الباهلي يكنى أبا الخطاب ، أدرك الاسـلام فأسلـم ، وغـزا مغـازي

الروم وأصيبت احدى عينيه هناك ونزل الشام ، وتوفي على عهد عثمان ، رضي الله عنه ، بعد أن بلغ سناً عالية ٠٠/ ٢١٤) وقيل انه امتد به العمر الى أيام عبدالملك بن مروان كما يفهم ذلك من شعره في كتاب الأغاني ٠ والذي روي من شعره في الاسلام فوق ما روي في الجاهلية ٠ وجاء في رسالة الغفران للمعري أنه واحد من عوران قيس وهم تميم بن مقبل العجلاني ، وعمرو بن أحمر الباهلي ، والشماخ معقل بن ضرار ، وراعي الابل : عبيد بن الحصين النميري ، وحميد بن ثور الهلالي ٠ وقد خصه ابن جني والمعري بدراسة لكثرة الغريب في شعره ٠

قال الدكتور الضامن في نقده للمحقق وقد جعله ابن سلام في الطبقة الثالثة من فحول الاسلام ، وليس في كتاب الشعر والشعراء ما يشير الى كونه جاهلياً خلافاً لما زعم المحقق ٠

٣ ــ **قال المحقق :** جاء في كتب اللغة أن (أبابيل) الجماعات ، لا مفرد لها ، وقيل ان مفردها ابّيل أو ابّول أو إبالة ٠ وفي (معجم ما استعجم) قال يعقوب : الأبلة هي الفدرة من التمر ٠

٤ ــ **أقول :** من جعل لـ (أبابيل) واحداً فقد قال : واحده (إبّيل) بكسر الهمزة وتشديد الباء المكسورة، وقد جاءت الشدة في كلام المحقق على الياء خطأ ، و (إبّول) بكسر الهمزة وتشديد الباء المفتوحة ، و (إبّالة) بتشديد الباء ٠ وقال الأزهري ولو قيل واحده (إيبالة) كان صواباً ، كما قالوا دينار ودنانير ، ومن لم يجعل له واحداً فقد اعتده بمنزلة عبابيد وشماميط وشماليل ٠٠ كما في اللسان ٠ وقد فصلنا القول في (الأبلة) قبل ٠

٥ ــ أقول : فات المحقق أن يثبت(افعلة) على الوجه الصحيح ، اذ شدد فيها اللام خطأ وهي مخففة ، فلفظ (افعُلة) بضمتين بينهما سكون، وبعدهما لام مخففة ، كما هو وزان(الأبُلّة) قبل الادغام ، أي (أبلُلَة) بضم فسكون ثم ضم ففتح ، نقلت فيها حركة اللام الأولى الى الباء وأدغمت اللام بعد سكونها بما يليها ، فآل اللفظ بعد الادغام الى (ابلّة) بضمتين فلام مشددة مفتوحة ٠

وقد احتجوا لأصالة الهمزة في (ابلّة) وأنها على (فُعُلّة) دون(افعلة)، كما ذكر في النص ، بأمرين : الأول أن(الأبلة) من (أبل) لأنها من (أبابيل)، وأبابيل فعاليل لا افاعيل ، والثاني أن(فُعُلّة) أكثر من (افعُلة) ٠ وقد أورد ابن خالويه في كتابه (ليس في كلام العرب) ما جاء على (فُعُلّة) كدرُجّة وحزُقّة للضيق الخلق ،ورجل كُبُنّة منقبض ، ورجل خُضُبّة وغلُبّة وكُدُرّة وخضُلّة ٠٠٠

أما (أوتكي) فهو (أفعلي) لا (فوْعلي) أي أن همزته مزيدة ، فهو من (وتك) ، لأن (أفعلي) أكثر من(فوعلي) ، هذا ما ذهب اليه ابن بري ٠

على أن أحداً لو ذهب في (ابُلّة) الى أنه (أفعلة)لم يكن ما ارتآه مأبياً ، ولو كان مرجوحاً ٠ فقد جاء في المعرّب:(قال أبو علي : وزن الأبُلّة فُعُلّة تكون الهمزة أصلية ٠ولو قال انه أفعُلة ، والهمزة زائدة مثل ابلُمة وأسنُمة ، لكان قولا/١٨) ٠ وكذلك (أوتكي) وهوضرب من التمر ٠ قال ابن سيده (جمله كراع فوْعلى ، قلت وزيادة الهمزة عندي أولى ، فأوتكى بوزن أفعلى) ٠

وجاء في الكتاب (ص/٣٠و٣٠) :

قال أبو منصور : والأربان والأربون : حرف أعجمي ٠

قال ابن بري : أربان وأربون : الهمزة فيهما أصل بدليل قولهم: عُربان وعربون (١) ٠

قال أبو منصور : والايوان أعجمي معرب ٠ وقال قوم من أهل اللغة : هو: إوان بالتخفيف ٠

قال ابن بري : ايوان همزته أصلية ولو كانت زائدة لانقلبت الواو ياء ، كما انقلبت (أيام)(٢) ،فعلمت بهذا أن (ايوان) مثل (ديوان) ، ووزنهما (فيعال)(٣) والأصل فيهما(إوّان) و (دِوّان) فقلبت الواو الأولى فيهما ياء لكسرة ماقبلهما،كراهية التضعيف ٠

١ ــ **قال المحقق :** في الأصل غربون وغربان بالغين المعجمة ٠

أقول جاء في المعرب (٢٣٢) عن الفراء (العربان والعربون لغة في الأربان والأربون) وكله بضم فسكون، وأردف (وهو حرف أعجمي ، وصرّفوا منه الفعل فقالوا : عربنت الشيء وأعربت فيه) ٠ قلت جاء في اللسان (أربنت وعرّبت) أيضاً ٠

وذكر المعرّب (٢٣٣) العرَبون أيضاً بفتحتين: وقال: انه اللغة العالية٠ قال محقق المعرّب الأستاذ محمد أحمدشاكر : أنه انفرد بهذا الترجيح ٠ قلت جاء (العرَبون والأرَبون) بفتحتين في(السامي/١٦٢) للميداني النيسابوري، واقتصر عليه ، وذكر أن أصله الفارسي(رَبون) ٠ وأيد ذلك المعجم الذهبي فجاء فيه (رَبون : عربون) ٠ فثبت بهذا أن العرب قد زادوا الهمزة أو العين في التعريب ، وقد فعلوا ذلك في ألفاظ، كما قالوا (الديباج) في (ديبا)، في قول من الأقوال ٠

القول : (أيام) على (أفعال) همزته زائدة لأن الأصل • (أيوام) قلبت فيه الواو ياء • وليس (ايوان) كذلك لأن همزته أصلية لا زائدة ، ولو كانت زائدة لقلبت واوه ياء، فأصبح (إيّان) بياء مشددة كأيام •

٣ ـ القول : فات المحقق ان ما جاء في الأصل وأثبته هنا وهو (فيعال) بالياء محرّف وصوابه (فعّال) بتشديد العين • اذا المعوّل ها هنا على ما قدّروا انه اصل الحرف • فالأصل الذي قضوا به في (ايوان وديوان) هو (اوّان ودوّان) فابدل من احدى الواوين ياء وردّت في الجمع فقيل (اواوين ودواوين)• وهكذا تصوروا أن أصل (دينار) : (دنّار) فرد في الجمع الى (دنانير) • ولو اعتدّوا (ايوان وديوان) هو الأصل لقالوا ان زنته (فيعال) ويبرهن هذا بأن يقال في الجمع (دياوين وأياوين) ولم يسمع ، وانما سمع ديباج وديابيج بدلا من دبابيج •

وحقيقة الأمر أن ذهابهم الى أن الأصل في ديوان (دوّان) بتشديد الواو قول قضوا به قضاء فلاءموا فيه بين صورة الحرف في أصله المفرد ، وفي جمعه وتصغيره ، بل بين صورة الحرف في أصله وما اشتق منه ، اذ قالوا (دوّن) كما قالوا (دنّر) • ولا يعني قولهم هذا أن أصل هذه الحروف في الأعجمية هو ما ذكروه وقضوا به فقد ذكر الميداني النيسابوري مثلا في (السامي/١٧٩) أن (الدينار) فارسي أصله (دينار) ولم يقل (دنّار) • وسترى أن الأصل الأول رومي أي يوناني هو (ديناريوس) • وفي المعجم الذهبي (ديوان خانه : مكتب الوزارة قديماً) ولم يقل (دوّان) • وفيه (ايوان) للشرفة، والمسقوف من المنزل يشرف على الدار ، ولم يقل (اوّان) وهذا ما جاء في قاموس الفارسية) للدكتور عبدالنعيم محمدحسنين •وفي كتاب (ليس) لابن خالويه (ما كره التشديد فيه فقلب ياء : دينار وديباج وديوان وشيراز وقيراط ، والأصل دنّار ودبّاج ودوّان وشراز وقراط ، ألا ترى أنك اذا جمعت رددت الحرف الى أصله فقلت دنانير•)

والذي في كتب الصرف أن (فعالا) بالتشديد اذا كان اسماً ، ولم يكن مصدراً ، أبدل من أول مثليه ياء فرقاً بين الاسم والمصدر •قال الرضي في شرح الشافية (٣/٢١١) : (وهذا الابدال قياسي) • ثم عاد الى القول (ويجوز أن يكون آحادها على ـ فيعال ـ في الأصل ، من غير أن يكون الياء بدلا من حرف التضعيف) اذ جاء في جمع ديماس دياميس ، وفي جمع ديباج ديابيج ••

وقد ذهب المرزوقي في شرح الفصيح أن (الديوان) عربي ، من دونت الكلمة اذا ضبطتها وقيدتها • ولا يخفى أنه لا يشترط فيما عُرب أن يجمد فلا يشتق منه • وليس الاشتقاق من حرف دليلا على عربيته ، ولو أن اتساع التصرف في الأصل يمكن أن يكون معيارا يقتاس به في الحكم على عربية اللفظ ونفي العجمة عنه ، الى قرائن أخرى سيشار اليها في موضعها من الحواشي •

وجاء في الكتاب (ص/٣١) :

قال أبو منصور : قال الشاعر ، وهو القلاخ بن حزن (١) [من الرجز] :

وتتر الأساور القياسا صُغدية تنتزع الأنفاسا(٢)

قال ابن بري [هو] صوان الراجز(٣) · و (صغدية) منسوبة الى موضع · وقيل (الصُّغد) (٤) أمة من العجم ، وعلى التفسيرين فُسِّر قول العُديل(٥) [من الطويل] :

قوم تسامى من نزار عليهم مضاعفة من نسج داود والصُّغد(٦)

والصحيح انه اسم لأمة من العجم ·

١ ـ **قال المحقق :** في الأصل (الفلاح) بالحاء المهملة ، والقلاخ بن جناب بن حزن ، شاعر جاهلي · انظر (الشعر والشعراء /٥٩٦) و (سمط اللآلىء/٦٤٧) ·

أقول هو القلاخ بن حزن ، بضم القاف وتخفيف اللام ، وجناب جده ، فهو القُلاخ بن حزن بن جناب بن منقر ، كما جاء في الخزانة (١/١٢٤) والتصحيف للعسكري خلافاً لما ذكره ابن قتيبة · والقلاخ كما جاء في الاشتقاق (٢٥٠) من القلخ ، وهو أن يردد الفحل صوته في جوفه ·

٢ ـ **أقول :** الاسوار بالكسر ، والضم لغة فيه ، أعجمي معرّب · وهو الرامي أو الفارس · ويجمع على أساور وأساورة ، هذا ما جاء في المعرب(٢٠) · وأتى الجواليقي بالبيت شاهداً على جمع (الاسوار) على (الأساور) · وفي التقريب أنه معرب من (أسوار) بالفتح ، وهو فارسي ، وأصله (أسب وار) أي صاحب الفرس ، لأن (أسب) بمعنى الفرس و (وار) أداة تدل على النسبة وتفيد الملك · وفي المعجم الذهبي (أسب) الفرس و (أسوار) الفارس · ويستشهد الأئمة ببيت القلاخ هذا لصحة جمع القوس على القياس ، كما في الصحاح واللسان · وجمع القوس أقواس وقياس وقسيّ ، كما في الأساس ·

٣ ـ **قال المحقق :** لم أهتد الى (صوان الراجز) هذا فيما بين يدي من كتب الأدب واللغة ·

أقول : حاول المحقق أن يبحث عن (راجز) اسمه (صوان) فلم يهتد · وفاته ان يتبين ما أراد ابن بري أن يعبر عنه بتعقيبه على قول أبي منصور · وقد زاد المحقق لفظ (هو) بلا طائل · وكل ما في الأمر ان أبامنصور قال (قال الشاعر) فصححه ابن بري بقوله (صوابه الراجز) أي صوابه (قال الراجز) · وقد جاء في الأصل لفظ (صوان) مصحفا وصحته (صوابه) ولم يفطن المحقق لهذا التصحيف ·

٤ ـ **قال المحقق :** في الأصل (الصغداء) ·

أقول السغد بضم السين وسكون الغين ، ناحية قصبتها سمرقند ، وقد جاء اللفظ بالصاد أيضاً · وقيل الصُّغد صغدان : صُغد سمرقند وصغد بخارى ، كما جاء في معجم البلدان ، وهو اسم للجيل والأمة أيضاً (معجم البلدان ٣/٢٢٢ و ٤٢٠) ·

٥ ـ **قال المحقق** : هو العديل بن الفرخ، شاعر أموي ٠ انظر (الشعر والشعراء/ ٣٢٥) و (الأغاني ـ ط دار الكتب ـ٢/١١)

أقول هو العديل بن الفرخ العجلي بالكسر، والعديل على هيئة التصغير ، وجاءت قصيدته التي منها البيت المذكور من قصائد الحماسة ومطلعها :

الا يا اسلمي ذات الدمالج والعقد وذات الثنايا الغرّ والفاحم الجعدِ

والدملوج المعضد ، والعقد القلادة ،والفاحم الشعر الأسود ٠

٦ ـ أقول : فات المحقق هنا ، ما جاء في صدر البيت من تصحيف : فقد جاء في الأصل (قوم تسامى ٠٠) وصحته (قروم تسامى ٠٠ والقروم في الأصل الفحول المصاعب وقصد بها ها هنا الأبطال الكرام ، وتسامى أصله (تتسامى) والمضاعفة الدروع التي نسجت حلقتين حلقتين ، والصُغد أو السُغد للناحية أو الأمة ، وقد مر تفسيره ٠
والبيت من قصيدة للشاعر من قصائد الحماسة ٠ وقد فصل القول في شرحها المرزوقي في (شرح الحماسة ـ ٧٢٩/٧٣٣) ٠

وجاء في الكتاب (ص ٣١ ـ ٣٢) :

قال أبو منصور : وحُكي عن الأصمعي:(آجِرّة وآجُرّة) ، والهمزة في (الآجرّ) فاء الفعل كما كانت في (أرّجان) بدليل قولهم (الأجور) ، فالأجور كالعاقول والحاطوم (١) ٠

قال ابن بري : (أرّجان) (٢) وزنه فعّلان ولا يكون أفعلان لئلا يصير من باب (د د ن) ٣ و (ددن) مما فاؤه وعينه من مكان (واحد) ٠ وذلك نزر قليل ٠ وقد خففه المتنبي غير مرة في قوله [من الكامل] :

ارجانَ أيتها الجياد (٤) ٠٠٠٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠

والذي جاء في استعمال العرب بالتشديد قال : [من الوافر]

اراد الله أن يُخزى عُميرا فسلطني عليه بأرّجان (٥)

١ ـ **أقول** : ذكر سيبويه في الكتاب (الآجرّ) مما عرّبه العرب ولم يلحقوه بأبنيتهم ٠ وجاء في الألفاظ الفارسية المعربة لأدّي شير أن الأجر بكسر الجيم وضمها ، والأجور والباجور ٠٠ معرب من (آكور) بكاف فارسية ٠ وفي المعجم الذهبي (آكور) بكاف فارسية معربه (أجرّ) وفحوى قول أبي منصور أن (الآجور) على (فاعول) همزته أصلية ، لا على (أفعول) بهمزة مزيدة ٠هذا وليس في العربية (أفعول) ٠

٢ ـ **أقول** : (أرّجان) براء مشددة بلد فارسي ، واللفظ معرّب ٠ قال ياقوت في معجم البلدان أصله (أرغان) بالغين عند عامة العجم ٠ وزنة أرّجان (فعّلان) بعين مشددة ، فالهمزة فيه أصلية ، لا (أفعلان) بهمزة مزيدة ٠ ولو كانت كذلك لكانت عينها

وفاؤها حرفاً واحداً ، كما هو الحال في (كوكب) وهي (فوعل) أو (ددن) ، وهـذا نادر ، كما قال ابن بري ٠ وقد جاء(أرجان)في بيت المتنبي براء مخففة للضرورة ٠

٣ ـ **قال المحقق :** كذا وردت في الأصل من غير اعجام ٠ وقد وجدت في معجم البلدان (أرّجان) : (وقال أبو علي : أرّجـان وزن فعّلان ولا تجعله أفعلان ، لأنـك ان جعلت الهمزة زائدة جعلت الفاء والعين من موضع واحد ٠ وهذا لا ينبغي أن يُحمل على شيء لقلته ٠ الا ترى أنه لا يجيء منه الاحروف قليلة ، فان قلت ان فعّلان بناء نادر لم يجيء في شيء من كلامهم وأفعلان قد جاء نحو : أنبخان وأرونان قيل هذا البناء وان لم يجيء في الأبنية العربية فقد جاء في العجمي) ٠ أقول : واسترجح أن تكون الكلمة التي وردت مهملة : كوكب ٠

ـ **أقول :** اذا استشففنا الأصل والمعنى الذي يقتضيه سياق الكلام تبينا أن الكلمة غير المعجمة أو غير المقروءة هي (كوكب) كما رجح المحقق ، ولكن فاته أن يمتل لذلك أو يوطىء له ليجعل اللفظ في موضعه من اتصال الكلام ، كما فعلنا في التعقيب السابق ٠ وفي حاشيـة مـن حواشي المعرّب (٩٠١٢) : (ك ـ كوكب وددن) ٠ والكوكب معروف والددن معناه اللهو واللعب ٠ وفي المزهـر (٢/ ٤٥ ٠ ط/ ١٣٢٥) : (لا يجوز أن يكون فاء الفعل وعينه حرفاً واحداً في شيء من كلام العرب الا أن يفصل بينهما فاصل مثل كوكب وقيقب ٠ أما ـ ببه ـ فلقب كأنها حكاية ٠ وزعم الخليل أن ـ ددا ـ حكاية لصوت اللعب واللهو ، ذكر ذلك ابن درستويه في شرح الفصيح ٠ وقال المرزوقي ٠ لم يجيء من ذلك بلا فاصل الا قولهم : دد ، وددن) ٠ والقيقب والقيقبان خشب تتخذ منه السروج، كما جاء في الصحاح ٠

أما (أنبجان) بالجيم أو الخاء ، كما في الصحـاح ، و (أرونـان) فهما علـى (أفعلان) ، وليسا مما عينه وفاؤه واحداً ٠ وقد جاء في كتاب (ليس) لابن خالويه : ليس مما جاء على أفعلان الا حرفين : عجين أنبجان : مسترخ ، ويوم أرونان : شديد في الحرب والحر والبلاء/ ١٢٨) ٠

٤ ـ **قال المحقق :** البيت في معجم البلدان (١/ ١٦٤) وشرح الديوان للواحدي (٧٣٤) **وتمامه :**

أرجان أيتهـا الجيـاد فانـه   عزمي الذي يذر الوشيج مكسـرا

ـ **أقول :** يخاطب الشاعر خيله فيقول اقصدي (أرجان) بلد الممدوح ، فان عزمي على قصدها يدع ، ما قد يعترضني مـن الرماح ، مكسّراً ٠ والوشيج في الأصل شجر يصنع منه الرماح ٠

٥ ـ قال المحقق : البيت في معجم البلدان، قال ياقوت : وحكى أبو عثمان ٠٠٠أنشدني محمد بن السري :

أراد الله أن يُخـــزَى بحـــيرا • • • • • •

ـ أقول الصواب : قال ياقوت : (قال أبو علي : حكى أبو عثمان ٠٠٠ أنشدني محمد بن السريّ) ، وابن السري هذا هو أبوبكر بن السراج (ت ٣١٦ هـ) صاحب كتاب الأصول وكتاب الخط • وقد أخذ النحو واللغة عن أبي العباس المبرد ، واليه انتهت رسالة النحو بعد موت الزجاج (نزهة الألباء/٣١٢)، ومن تلاميذه • الرماني وأبو علي الفارسي•

وقد فات المحقق الصواب حقاً في ضبط شكل البيت اذ أثبت في النص (يُخزى)مبنياً للمجهول ، فكيف استقام عنده أن يقال(أراد الله أن يُخزى عميراً) بنصب عُمير • اذ لو صح بناء الفعل للمجهول لكان القول (أراد الله أن يُخزى عميرٌ) بالرفع وصحة النص (أن يُخزي عميراً) بالبناء للمعلوم ، كما هو في اللسان ومعجم البلدان • ورواية المعرّب (أن يجزي) من الجزاء • وأورد المحقق الرواية الأخرى بالبناء للمجهول أيضاً فقال (أراد الله أن يُخزى بجيرا ٠٠) فاكد الخطأ ورواية معجم البلدان (١٤٣/١) : (أن يخزي بجيرا ٠٠) بالبناء للمعلوم •

وجاء في الكتاب (ص / ٣٢ ـ ٣٣) :

قال أبو منصور : و (الابزيم) ابزيم السرج ونحوه ، فارسي معرّب(١) •

قال ابن بري : قاله العجاج : [من الرجز] •

يدق ابزيم الحزام جُشمُهُ(٢)

ويقال (ابزين) بالنون ، قال أبودواد(٣) : [من البسيط] •

من كل جرداء قد طارت عقيقتها   وكل اجرد مسترخي الاباذين(٤)

ويكون (الابزيم) في المنطقة والدرع، ويسمى (الزَّرفين) قال مزاحم(٥) : [من الطويل] :

يُباري سديساها اذا ما تلمجت   شبا مثل ابزيم السلاح الموصّل(٦)

ويقال للقفل (ابزيم) لأن (الابزيم) هو افعيل من بزم اذا عضّ •

١ ـ قال المحقق : (المعرب/٢٤) •

ـ أقول : ذكر صاحب المعرّب:الابزيم على أنه معرّب من الفارسية ، لكن لم يذكر أصله الفارسي • وذهب أدّي شير في الألفاظ الفارسية الى أن الابزيم فارسي ، وأن صيغته تدل على عجمته ، وأصله آبزن ، ومعناه الاناء (على شكل تابوت) • ثم ذكر أن (الأبزن) ، وهو في الفارسية الحوض الذي يُغتسل فيه قد عُرّب فقيل (أبزن) •وأيد

ذلك صاحب التقريب (٤٧) • وفرّق صاحب الشفاء بين (أبزن) وهو الحوض الصغير وأصله الفارسي (آب زن) كما في النهاية ، وحكى ما جاء في البخاري (قال أنس ان لي أبزنا استحم فيه وأنا صائم) ، وبين (ابزيم) وهو الحلقة ذات اللسان تكون في السرج ، وهو من بزم بمعنى عض، فليس معرباً ، ويقال له (الزرفن) بضم الزاي وكسرها • وجاء (ابزين) بهذا المعنى • قلت الأعدل أن يكون (الابزيم) عربياً • فقد جاء في الصحاح (بزم عليه يبزم بالكسر والضم ، أي عض بمقدم أسنانه ••• والابزيم الذي في رأس المنطقة والجمع الأبازيم) • وأيد ذلك اللسان وجاء في (السامي/٢٣٢) للميداني النيسابوري (الابزيم) ، على أنه عربي ، وذكر أن فارسيته (روانه بربند) أي لسان القلادة ، ويؤيد ذلك ما جاء في المعجم الذهبي • أما قول (ادّي شير) أن صيغته تدل على عجمته فليس بشيء • ف (افعيل) في العربية كثير، كما في الكتاب لسيبويه (٢/٣١٦) •

٢ ـ قال المحقق : كذا في الديوان (نشر عزة حسن/٤٣٦) ، أما في الأصل فهو (جسمه).

ـ أقول : الرجز في الديوان (نشر السلطي / ١٤٥) :

يدق ابزيم الحزام جُشَمه   عض الصقال فهو آز زيمه

وفي اللسان (عض السفار) وفي المعاني (يقطع ابزيم) •

والجشم بضم الأول وفتحه : الكلفة أو الثقل • وقد أراد به الراجز جوفه المتنفخ لثقله ، كما ذكر الزمخشري في الأساس • والعض : الشد • يقال : هو أعوج ما يصليه عض الثقاف ، أي ما يقومه • وصقال الفرس تضميره • وأزى اجتمع بعضه الى بعض فهو آز • والزيم : اللحم المتفرق ، يريد : يشد عليه السرج حتى يدق الابزيم وسطه كعض الصقال ، فيجتمع لحمه بعضه الى بعض •

٣ ـ قال المحقق : أبو دواد الايادي وهو جارية بن الحجاج • وقال الأصمعي : هو حنظلة بن الشرقي شاعر جاهلي (انظر الشعر والشعراء/١٦١) والأغاني ـ ١٥/٩١) •

ـ أقول : ليس في كلام المحقق ما يوضح من هو أبو داود الايادي ، أجارية بن الحجاج هو أم حنظلة بن الشرقي • وقد جلا ذلك ابن قتيبة في (الشعر والشعراء / ١٨٩) فقال انه جارية بن الحجاج ، وأردف (ونسب الى الأصمعي قوله انه حنظلة بن الشرقي ، والمعروف أن حنظلة بن الشرقي هو أبو الطمحان القيني ، وهو غير أبي دواد الايادي) • وفرق صاحب الاشتقاق بين أبي الطمحان القيني وهو حنظلة بن الشرقي (٥٤٢) وبين أبي دواد وقد نسبه الى اياد (١٦٨) • وأبو دواد كما ذكر صاحب سمط اللآلىء أحد وصّاف الخيل المحسنين • وفي كتاب (أسماء خيل العرب وأنسابها وذكر فرسانها) لأبي محمد الأعرابي الملقب بالأسود الغندجاني ذكر لأبي دؤاد الايادي في وصف الخيل •

٤ ـ قال المحقق : كذا في اللسان (بزن) وأما في الأصل : صارت عقيقتها •

ـ أقول : جاء في اللسان (بزن) بيتا أبي دؤاد في صفة الخيل :

ان لم تلطني بهم حقا اتيتكم   حوّا وكمتا تعادى كالسراحين
من كل جرداء قد طارت عقيقتها   وكل أجرد مسترخي الأبازين

لم تلطني : لم تلحقني · الحوّ جمع الأحوى وهو الأسود ، والكمت جمع الكميت، وهو في الأصل جمع الأكمت ، وهو ما بين الأسود والأحمر · وتمادى تبارى في العدو· والسراحين : الذئاب · والعقيقة هناالشعر· والفرس الأجرد الذي رقت شعرته وقصرت وهو مدح ·

٥ ـ قال المحقق : هو مزاحم العقيلي والبيت في اللسان والرواية :

شبا مثل ابزيم السلاح الموشّل

ـ **أقول** : هو مزاحم بن عمرو العقيلي،شاعر مشهور أدرك الجاهلية والاسلام ·ذكره الجمحي في الطبقة العاشرة من الشعراء الاسلاميين (الطبقات/٥٨٣ ، شرح شواهدالمغني ـ ١/٤٢٦) · أما رواية البيت فسيأتـي الكلام عليها ·

٦ ـ **أقول** : في الأصل (يباري) وفي اللسان والتاج (تبـاري) · والسديس : السن التي بعد الرباعية ، وآسدس اذا ألقى سديسه ، والتلمج : التلمظ · والشبا الحد · والبيت في اللسان والتاج (مثل ابزيم السلاح الموشل) بالشين ·

وجاء في الكتاب (ص/٣٣و٣٤) :

قال أبو منصور (الأشنان)(١) فارسي معرب · وقال أبو عبيدة فيه لغتان : الأشنان والاشنان بالضم والكسر ·

قال ابن بري : اشنان فعلان (٢) ملحق ب (قرطاس) وان شئت فُعلان مثل(لبنان)(٣)

قال أبو منصور : (أنطاكية)(٤) اسم مدينة معروفة ، مشددة الياء وهي أعجمية معربة ·

قال ابن بري : كان أبو العباس بن عبيد الله الصفري النحوي يلحن المتنبي في قوله: [من الكامل] :

حجّبتها عن أهـل انطاكيـة(٥) · · · · ·

وقال : انما هي (أنطاكية) بالتخفيف ، ولا تشدد الا في النسب كقول زهير : [من الطويل]

علّون بانطاكية فوق عقمة (٦) · · · · ·

قال : وكل شيء جاء من الشام فهو أنطاكي (٧) ·

١ ـ قال المحقق (المعرب / ٢٤)

ـ **أقول** : جاء الأشنان بضم الأول وكسره، كما حكى المعرّب عن أبي عبيدة ، وهو نبات الحُرُض بالعربية · أما أصله الفارسي على ما جاء في المعجم الذهبي فهو (أشنان) بضم الأول أيضا ومعناه (نبات الغاسول) فيكون قد نقل ولم يغير فيه شيء · وكذلك هو في

الألفاظ الفارسية المعربة لأدي شير ٠والهمزة فيه أصلية ٠ وقد يخفف في الفارسية بحذف الهمزة فيقال (شُنان) بضم أوله ٠ فقد جاء في المعجم الذهبي (شنان بالضم مخفف أشنان ، وهو نبات كان يستخدم قديماً لغسل الألبسة عوضا عن الصابون) ٠ وجاء في المظان أنه لا يزال يستعمل في غسل الأيدي والثياب في بعض أنحاء الجزيرة العربية ٠

٢ ـ فات المحقق هنا أن يصحح ما جاء في الأصل ٠ فالصحيح (أشنان بالضم :فُعلال) باللام لا (فُعلان) ٠ ودليل ذلك قول صاحب المعرب (وحكم النون أن تكون اللام كررتها للالحاق بقرطاس بالضم) ٠ و (قرطاس)التي ألحقت بها (اشنان) : (فُعلال)على أن الذي جاء في الأصل هو (ملحق بقرطاط)وقد ظنه المحقق محرفاً ، وهو صحيح لأن لفظ (قرطاط) بضم الأول (فُعلال) ٠ قال سيبويه في الكتاب (ويكون على فعلال بالضم اسما نحو قرطاط وفسطاط ، وهو قليل في الكلام ـ ٢ / ٣٢١) ٠ فصحة العبارة اذا (أشنان بالضم فعلال ملحق بقرطاط) ٠ وقرطاط أولى بالتمثيل اذ ليس فيها الا الضم، والمشهور في (قرطاس) التي مثل بها المعرب كسر أوله ، وقد جاء بالضم بل جاء بالفتح أيضاً ٠ ولعله جاء في أصل المعرّب (قرطاط) فحرّف الى (قرطاس) ٠

٣ ـ **أقول** : فات المحقق هنا أيضاً أن حكاية قول ابن بري (وان شئت فعلال بالضم مثل لبنان) غير صحيحة ٠ ذلك لأن النون في (فعلان) مزيدة ، وفي لفظ (لبنان)أصلية، فأصل (لبنان) في السامية (لبنون) كما في العبرية والآرامية ، و (لبنانو) كما في الآشورية ٠ فلبنان اذاً (فعلال) لا (فعلان)٠ وصحة العبارة (وان شئت فعلان بالضم فكثبان) وكذلك جاء في حواشي المعرّب المخطوط (١٢٠/٩) ٠

ولعل ابن بري قد مثل بـ (كثبان) وهو جمع لأن زنة (فعلان) بالضم كثيرة في الجمع ٠ قال سيبويه في الكتاب (ويكون على فعلان فيهما ٠٠٠ وهو كثير في أن يكسر عليه الواحد للجمع ـ/٢٢٣) ولو مثل بالاسم المفرد لقال (عثمان أو دكان أو ذبيان) كما جاء في الكتاب ٠

٤ ـ قال المحقق : (المعرّب/٢٥) ٠

ـ **أقول** : المشهور في (انطاكية)تخفيف الياء ، كما في اللسان ومعجم البلدان ،خلافاً للجواليقي والخفاجي في الشفاء ٠ فاذا جاءت في الشعر مشددة الياء فقد قصد بها النسب الى المدينة لا المدينة ، كما أوضحه ابن بري ومثل له ببيت زهير (علون بانطاكية) أي (بثياب من نسيج انطاكية) ، والبيت لامرىء القيس ، كما أشار اليه محقق المعرب(٢٥)٠ وقد أشار الجواليقي نفسه الى ذلك حين قال:(وكانوا اذا أعجبهم عمل شيء نسبوه اليها، قال زهير ٠) وذهب جماعة الى تشديد الياء فيها كما فعل ابن الجوزي في تقويم اللسان اذ قال (وقد يخففون الياء ٠٠ والصواب التشديد مثل : مرقية وأنطاكية) ٠ وقال ابن الحنبلي الحلبي بجواز الوجهين ٠ هذا وجاءت الهمزة فيه بالفتح والكسر ٠

٥ ـ قال المحقق : هذا صدر بيت وعجزه (وجلوتها لك فاجتليت عروساً) ٠

ـ اقول : جاء هذا في كتاب (الوساطة بين المتنبي وخصومه) للقاضي الجرجاني • وقد اعتده من سخيف شعر أبي الطيب (ص/٧٩)

٦ ـ قال المحقق : وتمام البيت كما في المعرّب (وراد الحواشي لونها لون عندم •

هكذا ورد البيت في معجم البلدان (انطاكية) منسوباً الى زهير ، ثم ذكر بعده ياقوت بيت امرىء القيس :

علون بأنطاكية فوق عقمة   كجرمة نخل أو كجنة يثرب

والبيت في ديوان امرىء القيس • وأما بيت زهير فروايته في الديوان (شرح الأعلم):

علون بانماط عتاق وكلة   ورادٍ حواشيها مشاكهة الدم ••

ـ اقول : الذي قاله المحقق هنا قد جاء على سبيل النسخ لا على سبيل الابتداء لأنه منقول بالحرف من حواشي المعرّب(ص/٢٥) • وأضاف الأستاذ محمد أحمد شاكر (وقول امرىء القيس : علون بأنطاكية أي رفعن وغطين بثياب من نسيج انطاكية فهي للنسبة كما قال ياقوت ، وليس فيه شاهد لما زعم الجواليقي من تشديد الياء في اسم البلدة) • اقول لم يأت الجواليقي بالبيت شاهداً لما ذكر من تشديد الياء في انطاكية اسم البلدة ، بدليل قوله (وكان اذا أعجبهم عمل شيء نسبوه اليها) فقد أشار بهذا أن كلمة (انطاكية) في البيت ، منسوبة الى البلدة • والعقمة ضرب من الوشي، والجرمة: القوم الذين يجترّمون النخل أي يصرمونه ، كما جاء في الصحاح ، وهي هنا ما صُرم من النخل ، والورِاد جمع الورد ، والعندم صبغ أحمر ، والكلة الستر الرقيق • يقول غطين الخدور بثيابٍ أشبهت في حمرتها وصفرتها حمرة بسر النخل وصفرتها •

٧ ـ اقول أسقط المحقق من النص(عند العرب) ولم يشر الى ذلك • فالذي جاء في الاصل (قال : وكل شيء جاء من الشام فهو عند العرب أنطاكي) • ويؤيد هذا ما جاء في حواشي المخطوط (١٢/٩٠) أيضاً !

وجاء في الكتاب (ص / ٣٥) :

قال أبو منصور : و (الاطربون) كلمة رومية(١) ، ومعناها (المقدم في الحرب)(٢) وقد تكلمت بها العرب •

قال ابن بري : والأطربون قائد من قواد الروم ، وأنشد أبو منصور :

فان يكن أطربون الروم قطّعها(٢)   •   •   •   •   •

قال ابن بري : موضع (قطعها) أوهنها (٣)

قال أبو منصور : و (آزر) اسم أبي ابراهيم ، قال أبو اسحاق : ليس بين الناس خلاف في أنه اسم أبي ابراهيم (تارخ)والذي في القرآن ، يدل على ان اسمه (آزر)(٤)

قال ابن بري : قال ابن هشام : ابراهيم بن تارخ ، وهو آزر بن ناحور بن ساروح (٥) ·

١ ـ **أقول :** في شفاء الغليل أن (أطربون) معرب (أتربوس) · وعندي أن أقرب لفظ لأصل (اطربون) المعرّب هو (تريبون: Tribun) الفرنسي وأصله اللاتيني (تريبونوس : Tribunus) ومعناه في الأصل القاضي المدافع عن حقوق الشعب عند الرومان ، وقد يسمى نائباً لأنه كان ينتخب انتخاباً · وأظنه الأصل المطلوب · هذا وجاء في الكامل لابن الأثير وتاريخ الطبري وفي التاج : (أطرابون) ، وقال ابن سيده :هو الرئيس من الروم ·

٢ ـ قال المحقق : جاء في (المعرب /٢٦) قال عبدالله بن سبرة الحرشي:[من البسيط]

فان يكن أطربون الروم قطعها ... فقد تركت بهـــا أوصاله قطعا

وان يكن أطربون الروم قطعها ... فان فيهـــا بحمـد الله منتفعـا

يعني أصابعه · والحرشي نسبة الى (حرش) موضع باليمن · وعبدالله أحد فتاك العرب والاسلام ، قاتل بطريقاً من الروم فاختلفا بضربتين فقتل الرومي ، وقطعت أصابع عبدالله فرثاها بأبيات ، منها هذان البيتان · انظر الأمالي ١/٤٧ـ٤٨ ·

أقول هذا ما جاء بالحرف في المعرّب · فنسخه المحقق ولم يشر الى مصدره · أما قوله (والحرشي نسبة الى حرش ···) فانه من كلام محقق المعرّب · وقد جاء البيتان في أمالي القالي (١/٤٨) كما أثبتا ، وذهب ابن بري الى أن الصواب احلال (أوهنها) فيهما محل (قطعها) كما سنراه ·

وقد نبه الدكتور حاتم الضامن في نقده للمحقق أن الصحيح في (الحرشي) أنه نسبة الى (حريش) بالفتح جد الشاعر، وأن محقق المعرّب نفسه قال بهذا في طبعته الثانية مصححاً ما جاء به في طبعته الأولى ، وقد ذكر نسبه · والقول ما قاله الضامن وقد جاء في رسالة المبرد (نسب عدنان وقحطان): (ثم بنو كعب بن ربيعة بن عامر من بطونهم: عقيل والحريش وجعدة وصعصعة/٤) · والحريش لفظاً كشقيف والنسب اليه حرشي كشقفي ·

٣ ـ قال المحقق : كذا في الأصل ولم أتبين المراد ·

أقول : المراد بقول ابن بري هذا أن الصواب احلال (أوهنها) في البيتين محل (قطعها) ·

وقد جاء خبر الحرشي هذا في شرح الحماسة للامام الخطيب التبريزي (٢/٥٧ ـ ٥٩) ، قال : (فضربه عبدالله وضربه الرومي فقطع اصبعين له) · واذا قطعت اصبعا عبدالله فقد وهنت يده ، فقول ابن بري (أوهنها) على هذا هو الصحيح ، لأن الضمير

في (بها) من قوله (فقد تركت بها أوصاله قطماً) انما يعود الى اليد التي دهنت بقطع اصبعيها ، أي (فقد تركت بيدي أوصاله قطماً) . وكذا الضمير في (قطّعها) قبل ذلك ، ولا يمكن أن يعود الى الاصبعين . وقل مثل ذلك في البيت الثاني .

اما قول المعرّب (يعني أصابعه) فقد قال محققه انه زيادة من بعض النسخ . وقد خلا المعرب المطبوع عام (١٨٦٧) منها . وجاء في حواشي المخطوط (٩٠١٢) :(الذي في شعره أوهنها) .

٤ ـ قال المحقق : (المعرّب ـ ٢٨/ ٢٩) .

اقول قد مر بنا الكلام على (آزر) . وهو أبو ابراهيم عليه السلام ، كما هو ظاهر الآية : (واذ قال ابراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة ـ الأنعام/٧٤) . وقد أخذ الأئمة بهذا . وقال الطبري قد يكون لأبي ابراهيم اسمان : آزر وتارخ) . ويبدو أن ابن بري ، قد أخذ بهذا حين قال (قال ابن هشام : ابراهيم بن تارخ ، وهو أي تارخ ، آزر بن ناحور بن ساروح) . وفي ذلك كلام سنبسطه في موضعه .

٥ ـ قال المحقق : في كتب التاريخ ومنها (السيرة النبوية) أن شالخ هو جد ابراهيم، ولم أجد (ناحور) .

اقول : تناول قول المحقق هذا بالنقد الدكتور حاتم صالح الضامن في مقالــه ، في مجلة المجمــع العلمي العراقــي (الجزء/٢ والمجلد/٣٧) ، قال (لم يرجع الأستاذ الى كتب التاريخ والسيرة النبوية ، فانها جميعاً ذكرت ـ ناحور ـ وقول ابن هشام في كتابه السيرة النبوية ـ ١/ ٢ . وينظر : سيرة ابن اسحاق / ١ ، تاريخ الطبري ـ ١/ ٢٣٣ ، مروج الذهب ـ ١/ ٥٥ ، جمهرة أنساب العرب لابن حزم / ٤٦٢ . أما شالخ فهو جد ابراهيم الخامس في رواية والسادس في رواية) .

وأضيف الى هذا أنه جاء في سفر التكوين الحادي عشر أن ابراهيم عليه السلام هو ابن تارح ، بالحاء ، وتارح هو ابن ناحور ، وناحور هو ابن سروج لا ساروح كما ذكره ابن بري . أما (شالح) بالحاء فهو جد من أجداد ابراهيم عليه السلام (تاريخ سورية ليوسف الدبس / ٥٤) .

* * *

شاعر من العصر الأموي

اسماعيل بن يسار مولى بني تيم بن مرّة

من قريش (حوالي ٤٦-١٣٢ هـ)

محمود المقداد

القسـم الأول حياتـه

- ١ -

اسـمه ونسـبه

يختلف الـرواة في اسـم الشاعر فهو اسماعيل ، وأما أبوه فهو يسار ، وتتوقف المصادر عند الأب لا تتجاوزه لأنه كان ـ كما هو ظاهـر ـ رأس الأسرة التي صارت تعرف فيما بعـد بـ « آل يسـار » بعد أن تكـاثر أفرادها ، ويسار هذا كان من سبي فارس(١) ، أي من الأولاد الذين أخذهم العرب على اثر معارك القتال وتوزعوهم بينهم على أنهم أرقاء ، وكان نصيب يسار الوقوع في قسم تيم بن مرة من قريش أو انه وقع في قسم غيرهم وابتاعوه منهم ، فصار من موالي الرق فيهم ، فتربى ونشا وقد سموه «يسارا» تفاؤلا به، ولعل مرتع الأب كان المدينة حيث ينزل مواليه ، ولا ندري متى كان عتقهم له حتى أصبح مولى عتق لهم ، وهكذا ثبت ولاء تيم بن مرة على اسماعيل وآله .

ويبدو أن ابن قتيبة وهـم في نسبة ولاء موسى شهوات وهو أخو اسماعيل الى بني سهم من قريش(٢) ، لأن الولاء لا يتوزع اذ عُدَّ لُحمة كلحمة النسب لا يبـاع ولا يوهب ولا يورث ، الا اذا كان يسـار أنجب أولاده وهو على الرق فبيع موسى الى بني سهم فكان ولاؤه فيهم ، وهذا أمر نستبعده تماماً ، لأننـا نتوقع أن يكـون يسار قد أعتـق وأن أولاده نشؤوا على الحرية في ظل ولاء بني تيم .

وروى ابن قتيبة بسنده أنه « ليس بالمدينة شاعر من الموالي الا وأصله من أذربيجان، ثم عد : اسماعيل بن يسار ، وأخاه موسى شهوات ، وأبا العباس – يعني الأعمى – »(٣)، وهذا تعميم في الحكم غير مقبول لأن الشعراء الموالي لم يكونوا من موطن واحد أو من عنصر عجمي واحد ، بل كانوا من عناصر شتى الأمم التي فتح المسلمون بلادها ، وقد نجد في المدينة شعراء من غير أذربيجان ، ثم ان أبا العباس الأعمى لم يكن من أهل المدينة بل كان مكيا لا يكاد يفارق مكة · وعلى أي حال فان هذا الخبر يعطينا احتمالا آخر لموطن الشاعر الأصلي الذي سبي أبوه منه حين كان طفلا ·

– ٢ –

كنيتـــه ولقبـــه

كان اسماعيل يكنى أبا فائد(٤) ، ويلقب بـ « النسائي » ، وقد اختلف الرواة في تفسير منشأ هـذا اللقب وان كانت النتيجة في آخر المطاف واحدة · وقد نقل أبو الفرج بسنـده تفسيرين لذلك : أولهما أن أباه كان « يصنع طعام العرس ويبيعه »(٥) ، « فمن طرقه وجده عنده معدا »(٦) ، يعني في كل وقت ، فلقب يسار بالنسائي على الوصف ، أو يسار النساء على الاضافة ، ولعل سبب هذا اللقب ، بناء على ما تقدم ، هو أن اعـداد ذلك الطعـام لمناسبات الأعراس انما كان من اختصاص النساء ، أو أن النساء كن أكثـر من يتعامل مـع يسار عند شرائه لخبرتهن فيه ، فانتقل هـذا اللقب من يسار الى أولاده من بعده ، ولا سيما ابنه اسماعيـل الذي غلب اطلاقـه عليـه · وثانيهما أن اسماعيل بن يسار نفسه هو الذي لقب بذلك لأنه كان « يبيع النجـد والفرش التي تتخذ للعرائس »(٧) ، وأيا ما كان الأمر فان اسماعيل كان يلقب بـ « النسائي » نسبة الى النساء ، وأما ما جاء عند المرزباني مـن قوله : « بنو يسار (النسّاب) ثلاثة : ··· »(٨) ، فمن المؤكد انـه ناجم عـن تصحيف في (يسار النساء) ، لأننا لا نعلم أن ليسار علما بالأنساب من قـريب أو بعيد حتـى يوصف بـ (النساب) ، يعني العالم بالنسب ، وهـو دون النسابة في المرتبة ، ومن المستبعد أن تكون ليسار صلة بهذا الميدان ، يؤكد لنا ذلـك أن الأخبار التي وصلت الينا عنه وعن أولاده قد اغفلت ذكر هذا الجانب تماما ، وكما استبعدنا هذه الصفة عن يسار نستبعد عنه كذلك قول المرزباني في الخبر نفسه : « محمد بن اسماعيل بن يسار شاعـر ، وأبوه اسماعيل شـاعر ، وجده يسار شـاعر »(٩) ، لأن الأخبار أيضـا لا تؤيد هذا الراي ، مع عدم وصول شيء من الشعر قليل أو كثير منسوب الى يسار هذا ·

– ٣ –

مـولـده ونشاتـه الأولى

ذكر أبو الفرج أن اسماعيل « عاش عمرا طويلا الى أن أدرك آخر سلطان بني أمية ولم يدرك الدولة العباسية »(١٠) ، ونقل في خبر آخر أن « اسماعيل بن يسار وفد الى الوليد بن يزيد وقد أسن وضعف »(١١) ، فاذا كانت هذه الوفادة سنة ١٢٦ هـ وكان في الثمانين مـن

عمره مثلا فلا بد من أن يكون مولده في حدودسنة ٤٦ للهجرة تزيد أو تنقص عدداً قليلا من السنين ، وهذا يعني أنه كان تقريباً من مواليد أربعينات القرن الأول للهجرة • ونعد هذه النتيجة نسبية يمكننا أن نستأنس بهادون القطع بها نهائياً ، وقد دفعنا الى ذلك أن أخبار الشاعر تغفل ذكر أي شيء عن مولده •

أما عن نشأته ، فلا بد من أن تكون في المدينة موطن مواليه ، أي أنه ترعرع وشب في قاعدة الاسلام ودولته في عهد الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل وفي مثوى رسول الله ﷺ ، بين المهاجرين والأنصار مختلطاً بأبناء الصحابة وأحفادهم معاصراً لبعض الحوادث التاريخية الهامة ولا سيما ما كان بين ابن الزبير والأمويين من صراع دام حوالي عشر سنين كان فيها اسماعيل في عنفوان شبابه ، وهذا يفسر لنا انقطاعه الى آل الزبير(١٢) ، وذلك لأن موهبته الشعرية تفتحت وازدهرت في ظل حكم ابن الزبير فلم يكن له بد الا أن يتصل به وبآله يتمدحهم وينال جوائزهم ، ولكن أشعاره في الزبيريين قد أسقطت كلها فلم يصل الينا منها ـ للأسف الشديد ـ بيت واحد يشي بحقيقة مدحه للزبيريين أو طريقته في هذا المدح ، ولكن وصلت بعض مراثيه في محمد بن عروة بن الزبير وأخيه يحيى بن عروة وكان صديقاً لأبيهما عروة الذي وفد على عبد الملك بن مروان سنة ٨٥ هـ وكان معه ، ثم وفد بعد ذلك على الوليد بن عبد الملك معه أيضاً ، وله رثاء أيضاً في أبي بكر بن حمزة بن عبدالله بن الزبير.

ولا شك في أن بيئة كبيئة الحجاز وموطناً كالمدينة ، كان لهما كبير الأثر في نفس اسماعيل من جهة ، وفي لغته وشاعريته من جهة ثانية ،ذلك لأنه نشأ في وسط يمتد بالاسلام والعربية وبالمعارف الدينية والأدبية وبعض المعارف العامة الأخرى ، وقد كان ولاؤه في بني تيم بن مرة ، وهم قرشيون ، أخطر عنصر في حياته ،لأنه وفر له جو المخالطة بأرقى أوساط المجتمع الاسلامي وأشرفهم مكانة وكلهم من العرب الخلص ، أعني أبناء الصحابة من المهاجرين والأنصار ، وقد شهدت هذه البيئة ازدهار فنون الأدب والشعر منه خاصة ، والموسيقى والغناء ، وما أشبه ذلك ، ولعل صدى كل هذا يبدو ملموساً لنا في غزل اسماعيل وفي رقة شعره وعذوبة جرسه ولطف معانيه •

ـ ٤ ـ

آل يسار والحياة الخاصة

كان اسماعيل متزوجاً ، ولا ندري كم زوجة كان له ، ويذكر أبو الفرج أن لاسماعيل ابناً شاعراً يدعى ابراهيم بن اسماعيل(١٣) ، غير أن المرزباني يذكر كما مر بنا في فقرة ماضية ـ أن « محمد بن اسماعيل بن يسار شاعر »(١٤) مما يوحي لنا أن لاسماعيل ابناً ثانياً يدعى محمداً ، غير أنه في آخر الخبر نفسه يقول في محمد هذا : «وابنه عبيدالله بن محمد بن يسار شاعر »(١٥) مما يجعل نسبة محمد الى اسماعيل في أول الخبر وهما من المؤلف أو الناسخ أو المحقق أو الطابع ، وأياً ما كان وراء هذا الوهم ، فاننا نعرف أن لاسماعيل أخاً يدعى محمد بن يسار كان شاعراً كذلك(١٦) • ونعرف من ابن قتيبة ومصادر أخرى

ـ كما مر بنا ـ أن لاسماعيل أيضا أخا ثانيـاهو موسى بن يسار المشهور بلقبه « موسى شهوات »(١٧) ، وهو شاعر معروف ٠

ويذكر أبو الفرج ، بسنده ، أن لاسماعيل أخوين همـا محمد المذكـور وابراهيم ابن يسار وهما شاعران(١٨) ، ثم ان المرزباني يقول في خبـره الذي مر بنـا : « بنو يسـار (النساب) ثلاثة : اسماعيل وسليمان ومحمد»(١٩) ويغفل كلا الخبرين اسم موسى ، وهـذا يعني أن بني يسار كانوا خمسة هم : اسماعيل وسليمان ومحمد وابراهيم وموسى ٠ الا أننا نرجح أن يكون اسم ابراهيم في خبر أبي الفرج وهماً منه وأنه انما كـان يريد القـول : ان لاسماعيل أخاشاعراً، يدعى محمداوابناً يدعى ابراهيم، بدليل أنه ذكر في آخر ترجمته لاسماعيل بيتين لمحمد أخيه، ثم بيتين آخرين لابنه ابراهيم بن اسماعيل(٢٠) ، وعلى هذا يكون أولاد يسار أربعة فقط ، الا اذا شئنا التوفيق بين جملة ما وردفي هذه الأخبـار ، فنسقط سليمـان الوارد في خبر المرزباني على أنه وهم وأنه انما يريدذكر موسى ، بدليل أن موسى معروف مشهور لا يمكن لمؤلف كالمرزباني أن يجهل مكانه ، فلايذكره بل يذكر اسماً لأخ مغمور لاسماعيـل يدعى سليمان ، مع أنه قصد الى تعداد أخـوة اسماعيل قصداً ، ممـا يرجـح ميلنـا الى أن سليمان لم يكن موجوداً أصلا ، وقد كان أولى به أن يذكر موسى أولا ثم سليمان ثانياً ان كان سليمان موجوداً حقيقة ، ثم انه لم يصل اليناأي خبر يذكر سليمان غير هذا الخبر ضمـن حدود تحرينا واطلاعنا ، وبناء على ذلك يكون أولاد يسار ثلاثة فقط كما ذكر المرزباني غير أن أسماءهم هي : اسماعيل وموسى ومحمد ٠

ويعد آل يسار من البيوتات العريقة في الشعر العربي لأن اسماعيل ومحمداً وموسى شهوات أخوة شعراء ، ثم ان ابراهيم بن اسماعيل شاعر ، وعبيد الله بن محمد شاعر ، فهـم أسرة ذات مواهب فنيـة رفيعة ، وقـد وصلت الينا مقطوعات معدودة لاسماعيـل وموسى ولم تصل الينا لمحمد الا قطعة واحدة ، ولابراهيم بن اسماعيل ثلاث قطـع فقط ٠ وأمـا ما ذكره المرزباني من أن يساراً والد الأسرة كلها كان شاعراً فهو مدفوع لأنه لا يقوم على دليـل ٠

ولا نملك أي أخبار عن حياة اسماعيـل الخاصة داخل بيته ومع أهله ، وكل ما وصل من أخباره كان يصف صلاته بمعاصريه ٠

ـ ٥ ـ

تكوينـــه الثقـافي

لا شك في أن اسماعيل قد اكتسب تلـك المعارف التي كانت تسـود في عصره في بيئـة الحجاز ، والمدينة خاصة ، حيث ازدهرت حركة العلوم الاسلامية مـن قرآن وتفسير وفقـه وحديث ، وشهد الشعر ازدهاراً وتطوراً على أيدي شعراء الغـزل من المدرستين العـذرية والحسية زد على ذلك تعرف الشاعر على نتاج معاصريه من الشعراء وعلى نتاج من سبقوه من القدماء ، وكان تاريخ الأحداث من عهـد البعثة النبوية الى حدود الوعي عند اسماعيل

لا يزال غضا يعيشه الناس في ذكرياتهم الكثيرة، ثم ان تاريخ الأحداث منذ وعي اسماعيل لما حوله كان يدخر في ذهنه أولا بأول حتى نهاية العصر الأموي ، وهذا يعني أن ثقافة اسماعيل التاريخية كانت ثقافة واسعة • وتلي هـذه المعارف معارف عامة أخرى تتعلق بأيام العرب وأنسابها وما أشبه ذلك • وكانت هذه المعارف جميعا تغذي ، بالتأكيد ، موهبته الشعرية ، وتمدها بالمعلومات التي تخدم المعاني التي كان يحشدها في أشعاره •

ـ ٦ ـ

صلاتـه بشخصيـات العصـر

أ ـ صلتـه بآل الزبير :

ذكرنا فيما مضى أن موهبة اسماعيـل الشعرية لا بد من أن تكون قد تفتحت في ظل خلافة ابن الزبير التي بدأت فعليا سنة ٦٤ هـ بفك حصار جيش أهل الشام لمكة بوفاة يزيد ابن معاوية، اذ كان اسماعيل في حدود العشرين من عمره • وبالتالي ، لم يكن من الممكن لهذه الموهبة أن تذهب الى ما وراء حدود هذه الخلافة لتمدح الأمويين وسواهم ، ولا سيما أن حالة العداء بين مصعب والمختار وعبد الملك كانت في أوجها بالعراق ،مما منعه من الاتصال ببيئات العراق والشام ومصر جميعا •

وقد دفعت هذه الظروف اسماعيل للاتصال بآل الزبير والانقطاع اليهم ، ومن المتوقـع أن يكون قد لقي ابن الزبير ومدحه ومدح بعض رجاله وآله ، غير أن يد الزمان عفت هذه الآثار فانقطعت عنا حقيقتها ، وكأنما البيداء بادت بها ، ثم ان سلطـان ابن الزبـير تقوض سنة ٧٣ هـ فأصبح قاعا صفصفا ، ولكن اسماعيـل ظل على صلة وثيقة بمن بقي من آل الزبـير فكان كالمنقطع الى عروة بن الزبير »(٢١) ،وظل شاعرنا ملازما المدينة لا يبرحها الى أي مصر أو جهة ، مقيما بجوار مواليه وأصحابـه وخلانه ، وقد نعم الحجاز بفترة طويلة مـن الهدوء والسكينة وازدهرت المسالمة والميـول «الأرستقراطية» المترفة فازدهر الغناء والغزل وجرى الناس وراء الملاهي والملذات جريا لـم يكن معروفا من قبل ، وقد أقبلت عليهم الدنيا بنعيمها وأقبلوا عليها بظمأ شـديد ، دون أن يقطعوا حبالهم بيومهـم الموعـود ، ونـزعت النفوس مطامحها السياسية وأحلامها في جمل الحجاز قاعدة الخلافة بعد تلك التجربـة المريرة التي خاضوها مع ابن الزبير •

ب ـ وفاداته على خلفاء بني أمية وامرائهم :

بعد فترة طويلـة من الاستقرار صفـت نفوس الناس من الأحقاد وسلت سخائمها من الصدور بحسن ادارة عبد الملك بن مـروان وحكمة سياسته ، فكانت رحلة اسماعيل الأولى مع عروة بن الزبير الى هذا الخليفة بالشام ،ودخلـوا عليـه بلاطـه في دمشـق فأحسـن استقبالهم ، على عتب يسير منه على الشاعـر وسرور عظيـم بقدوم عـروة(٢٢) ، فمدحـه الشاعر بقصيدة دالية ذكر في آخرها قوله(٢٣) :

ولما وليتَ الملك ضاربتَ دونه | واسندته لا تاتلي خير مُسنَد
جعلت هشاما والوليد ذخيرة | وليَّين للعهد الوثيق المؤكد
وامضيت عزما في سليمان راشدا | ومن يعتصم بالله مثلك يرشد

مما يجعلنا ـ استناداً على اشارته الى أولياء عهد عبد الملك ـ نستنبط أن هذه الرحلة كانت ما بين وفاة عبد العزيز بن مروان (سنة ٨٥ هـ) وكان ولي عهد عبد الملك وبين وفاة عبد الملك نفسه في السنة التالية ،وكان اسماعيل حينذاك في حدود الأربعين من العمر ٠

ويبدو أن المقام اتصل سنة ٨٦ هـ في هذه الوفادة فشهد اسماعيل وعروة بن الزبير وفاة عبد الملك وقيام الوليد بعده ، ولا بد من أن يكون شاعرنا قد تردد بعد ذلك على الوليد في أيام خلافته مع عروة أيضا ، ولا شك في أنه كان في كل وفادة يدخل عليه ويمدحه بقصيدة واحدة على الأقل ، غير أن أخبار هذه الوفادات وصلت الينا دون أي ذكر لقصائد المديح المتوقعة في الوليد ، وقد وصلت الينا قصيدتان لاسماعيل في احدى وفاداته هذه مع عروة بن الزبير يرثي فيهما محمد بن عروة الذي يقال انه دخل اسطبل الوليد فرمحته دوابه فقتلته فدفن بالشام(٢٤) ، وهما من جياد قصائد الرثاء الرقيق في العصر الأموي ٠

ولم يصل الينا أي خبر عن اتصال اسماعيل بسليمان بن عبد الملك وعمر بن عبدالعزيز ويزيد بن عبد الملك ، وكان عروة بن الزبير رفيق رحلاته السابقة قد توفي في عهد الوليد، ولا نظن أن اسماعيل قد لزم المدينة طوال عهود هؤلاء الخلفاء ، ولكن ما يمكن أن يكون قد قال فيهم من شعر لم يصل الينا منه شيء قليل أو كثير ٠

ونجد اسماعيل يفد على هشام بن عبدالملك في أيام خلافته وله معه بعض الأخبار ، كما أنه كان يتصل بالوليد بن يزيد ولي عهده ٠ ولكن لم يصل الينا أي شعر في مدح هشام أو الوليد ، وقد أثرت من عهد هشام قصيدة ميمية أنشدها للخليفة بالرصافة يفخر فيها بنفسه وأعلاج قومه فخراً شعوبياً جعل الخليفة يعاقبه وينفيه الى الحجاز بقية خلافته(٢٥) ، ويبدو أن القصيدة البائية التي تنزع نزعة شعوبية أيضا تنتمي الى هذه الفترة ذاتها(٢٦) ، ولم تصل الينا عن علاقة اسماعيل بالوليد غير قطعة في ذكر حادثة جرت بحضرته(٢٧) ٠

ثم يفد اسماعيل ـ وقد أسن وضعف(٢٨) ـ على الوليد بن يزيد وقد تولى الخلافة سنة ١٢٦ هـ ، غير أنه ـ كما يبدو لنا ـ لم يستقبله، فتوسل اليه بمدح أخيه الغمر بن يزيد فأعطاه الغمر ثلاثة آلاف درهم وأخذ له من الوليد مثلها(٢٩) ٠

وهكذا نجد أن اسماعيل كان من شعراء الموالي الذين اتصلوا بالخلفاء والأمراء الأمويين بدمشق ، وقد أهله لذلك ما كان يتمتع به من موهبة شعرية من جهة ، ومن صلة بعروة بن الزبير من جهة ثانية ، زد على هذا وذاك أنه كان من موالي قريش وأهل المدينة ٠

جـ ـ صلته برجال الدولة والمجتمع :

يبدو أن اسماعيل لم يكن على صلة بأي من ولاة الدولة الأموية ممن كانوا ، على أقل تقدير ، ولاة للمدينة ومكة ٠ ولا ندري ان كان قد اتصل بهم ومدحهم فضاعت أشعاره فيهم بعد قيام الدولة العباسية ، أم أنه لم يعرهم اهتماماً ، أو أنهم هم أنفسهم أهملوه اذ كان « مبتلى بالعصبية للعجم والفخر بهم (وهذا ما يعد في اصطلاحنا شعوبية) ، فكان لا يزال مضروبا محروماً مطروداً »(٣٠) ، ومن كان بهذه الصفة وتلك الحال لا يمكن أن يدخل على الولاة الذين ربما كانوا أحرص من الخلفاء أنفسهم في التشدد في مثل هذه القضية، لأنهم هم الذين يواجهون الناس مباشرة ، ويفرضون النظام والطاعة على المجتمع ٠

وكان اسماعيل قليل الاتصال برجال المجتمع أيضاً يدلك على ذلك أن أخباره لم تذكر لنا منهم غير واحد كان صديقاً له في المدينة ، ويدعى عبد الله بن أنس ، اذ اتصل ببني أمية في دمشق وحظي عندهم وأصاب منهم خيراً، فرحل اليه مادحا فأنكره ، فهجاه بشعر ساخر مضحك رواه أبو الفرج(٣١) ٠

على أن انقطاع صلات اسماعيل برجال الدولة والمجتمع لايعني أبداً أنه لم يكن يلتقي بالناس ويجتمع بهم في مجالسهم أو يتحادث معهم أو يتعامل بما يتعاملون به من حاجات الحياة العامة، ذلك لأنه كان حسن المعشر والمجالسة لطيف الحديث مؤنساً ٠

ـ ٧ ـ
شعوبيته

عرف عن شاعرنا اسماعيل أنه كان «مبتلى بالعصبية للعجم والفخر بهم »(٣٢) ، وروى أبو الفرج أنه كان « شعوبياً شديد التعصب للعجم ، وله شعر كثير يفخر فيه بالأعاجم »(٣٣) ، وكان اسماعيل أشد اخوته انغماساً في هذا التيار الشعوبي في العصر الأموي ، ويبدو أنهم جميعاً قد ورثوا هذه النزعة من أبيهم يسار ، وهذا ما كشف لنا عنه اسماعيل نفسه حين استأذن مرة ، وقد وقف على باب الغمر بن يزيد بالشام ، فحجب عنه ساعة ، فلما دخل راح يبكي بحرارة ، فلما سأله الغمر عن بكائه أجاب : « وكيف لا أبكي وأنا على مروانيتي ـ أي تعصبه لمروان وآله ـ ومروانية أبي أحجب عنك »(٣٤) ، فجعل الغمر يعتذر اليه وهو يبكي فما سكت حتى وصله الغمر بجائزة كبيرة ، فلما خرج سأله بعضهم عن هذه المروانية فقال : « بغضنا اياهم ، امرأته طالق ان لم يكن يلعن مروان وآله كل يوم مكان التسبيح ، وان لم يكن أبوه حضره الموت فقيل له : قل : (لا اله الا الله) فقال : (لعن الله مروان) ، تقرباً بذلك الى الله تعالى ، وابدالا له من التوحيد واقامة له مقامه »(٣٥) ٠ ولم يكتف اسماعيل بشعوبيته هو بل انه غرسها بالتربية والنشأة في نفس ابنه ابراهيم ، وكان شاعراً كما رأينا من قبل، غير أن أبا الفرج لم يرو له غير بيتين من قصيدة وصفها بقوله : « وهي طويلة ، يفتخر فيها بالعجم ، كرهت الاطالة بذكرها »(٣٦) ٠

يتضح لنا من ذلك أن آل يسار ، علـى وجه العموم، كانوا يحملون في أنفسهم ذكريات حية عن ماضي قومهم من الفرس بما كان عليه من دولـة وسلطان وعظمـة ومجد ، وكانـوا ـ في الوقت نفسه ـ يعبرون ، دون خشية ، عن فخرهم بهم وبماضيهم ، وكانوا يجعلون هذا الفخر وسيلة خطيرة للطعن في ماضي العرب اذما قورن بماضي قومهـم ، وقـد نقلت لنـا المصادر خبر قصيدتين شعوبيتين تنسبان الى اسماعيل ، يقول في أولاهما(٣٧) :

انمـا سُمّي الفوارس بالفُرْ ... س مضاهاةَ رفعةِ الأنساب

ثم يعيّر العرب فيها صراحة بوأد البنات في جاهليتهم ويقارن ذلك بصنيع الفـرس فيقـول(٣٨) :

اذ نـربّي بنـاتنـا وتدسّـو ... ن سفاهـاً بنـاتكـم في التـراب

وقد أنشد الثانية بحضرة هشام بن عبدالملك وهو بقصره في الرصافـة ، ومما قـال فيهـا(٣٩) :

مَنْ مثل كسرى وسابور الجنودمعا ... والهـرمـزان لفخـر أو لتعظيـم

أُسد الكتائب يوم الروع ان زحفوا ... وهم اذلّوا ملوكَ الترك والروم

ويمضي مفاخراً الى أن يقول(٤٠) :

هناكَ ان تَسالي تُنبيّي بان لنا ... جرثومـةً قهرت عـزَّ الجراثيم

فما كان من هشام حين سمع ذلك الا أن غضب على الشاعر ووبخه وقال : أعليَّ تفخر، واياي تنشد قصيدة تمدح بها نفسك وأعـلاج قومك : غُطّوه في الماء · »(٤١) ، فغطـوه في البركة حتى كادت نفسه تفيظ ، ثم أمر باخراجه ونفاه الى الحجاز من وقته(٤٢) · ولاشك في أن ما لقي اسماعيل من شر كان يلاقي مثله دائماً بين رجال الدولة ، ويظهر لنا أن جـرأة اسماعيل في انشاد شعره هذا بحضرة الخليفـة نفسه كانت أكبر بكثير حينما ينشد مثل هذا الشعر لمن هم دونه في الدولة ، أو لعامة الناس، مما يدلك على شدة أصـرار اسماعيل عـلى موقفه وقوة تأكيـده لنزعتـه الجامحـة الى التعصب للعجم والفخـر بهم والتعـريض ، ضمناً ، بالعرب ماضيهم وحاضرهم ·

وقد ذهب د· وهب رومية في تفسيره قول اسماعيل في المقدمة الغزلية التي مهد بها لمدح عبد الملك بن مروان في اللقاء الأول بينهما ، بعد اثني عشر عاماً أو ثلاثة عشر عاماً من مقتل ابن الزبير(٤٣) :

الا يا لقومـي للرقـاد المسهّـد ... وللماء ممنوعا من العائـم الصدي

وللحال بعـد الحال يركبهـا الفتى ... وللحب بعـد السـلوة المتمـرّد

وللمرء يلحى في التصابـي وقبله ... صبا بالغـواني كل قـرم ممجـد

وكيف تناسي القلب سلمى وحبهـا ... كجمـر غضى بين الشراسيف موقد

الى أن الشاعر انما « يبكي حلماً كبيراً تبدد بين يديه فجزع لذلك ، وراح يجأر بالبكاء والشكوى »(٤٤) ، ويتساءل المرء : وما هذا الحلم الذي بكاه اسماعيل هنا فيجيب د. رومية انه الحلم بفوز الزبيريين بالخلافة ، أما البكاء المر في هذه الأبيات فانما هو « من آثار اخفاق (الزبيريين) وسقوطهم »(٤٥) وهو « بكاء عليهم وجزع من تحول الأمر الى خصومهم الأمويين واستتبابه فيهم »(٤٦) . ولكننا نرى أن نسقط هذا البكاء اسقاطاً آخر ، ربما كانت له من الوقائع حجة تدعمه وتثبته ، أعني أن اسماعيل بشعوبيته المشهورة عنه لم يكن ، بأي شكل من الأشكال ، ليبكي على سلطان خليفة عربي تحطم ويسر بآخر يقوم ، لأن المحصلة ، عنده ، في نهاية المطاف ، واحدة هي : بقاء سلطان العرب قوياً عزيزاً ، وهو لا يرغب في مثل هذا السلطان أصلاً ، وانما هو مداهن منافق يظهر بحضرة الزبيريين غير ما يبطن ، ويبدي للأمويين تعصباً لم يكن ليخالط منه القلب والضمير كما مر بنا في خبر دخوله على الغمر بن يزيد آنفاً ، فما معنى بكاء الشاعر على الزبيريين اذن ؟ اننا نستبعد تماماً أن أن يكون قد عنى بهذا المطلع الغزلي هؤلاء القوم لأنهم ليسوا قومه كما صرح في البيت الأول ، ولأن لسان حال الموالي في الحجاز ـ في ظل خلافة ابن الزبير نفسه ـ كان أبو حرة قد عبر عنه بموقف عدم الاكتراث بما يجري من صراع بين العرب اذ يقول(٤٧) :

ابلِـغ أمية أن عرضتَ لهـا	وابن الزبير وأبلِغ ذلك العربا
أن المـوالي أضحت وهـي عاتبة	على الخليفة تشكو الجوع والحربا
مـاذا علينـا ومـاذا كان يرزؤنا	أي الملـوك علـى ما حولنـا غلبـا

ولا بد من أن يكون اسماعيل في هذه الأبيات يتحسر على رقاد قومه من الفرس هذا الرقاد الطويل الذي يقض السهد مضاجعهم فيه ، وهو يتحسر على الماء (يعني أهداف الشعوبية الكبرى) الذي هم ظمئون اليه (بمعنى أنهم يطمحون الى الوصول اليه) ، ثم انه في البيت الثاني يستنهض قومه لركوب الأحوال المتقلبة لعلهم يصلون الى مآربهم من خلالها ، ويذكر هذا الحب الجارف المتمرد لقومه الذي انبعث بعد سلوة كاملة وهمود طويل ، وفي البيت الثالث يذكر لوم الناس له وتوبيخهم اياه على هذا التصابي (يعني به العودة الى عهد العز والقوة والمجد لدولة فارس) ويذكرهم أن عظماء قومه من قبل قد أحبوا هذه الغواني (أي كل ما هو جميل وبارع الحسن = الدولة الساسانية) ، وفي البيت الرابع يرمز لقومه أو دولتهم ، وربما رمز لهما معاً باسم محبوبته « سلمى » ، وفي الشطر الثاني يظهر حرارة حبه لها ، أعني : الدولة القديمة التي انطوت صفحتها على يد العرب المسلمين .

فاذن ، نحن نقف أمام مجموعة باهرة من الرموز الخفية ، التي انطلت ـ بظاهرها ـ على الخليفة عبد الملك وعلى غيره من معاصريه ، وهذا يدلك على أن اسماعيل كان رجلاً داهية ماكراً ان قال هذه المقدمة الغزلية الرمزية عن وعي تام لما يقول ، ويكشف ـ ان كان قالها دون ادراك لما تضمنه من هذه الرموز ـ عما كان يخالط قلبه وعقله وضميره من مشاعر وآمال وطموحات بأن يعود لقومه ماضيهم المجيد ودولتهم العظيمة القوية . أو لم

يساله عبدالملك قبل انشاده هذا الشعر قائلا : « الآن يا بن يسار ! انما أنت امرؤ زبيري ، فبأي لسان تنشد ؟ »(٤٨) فأجاب :« يا أمير المؤمنين ، أنا أصغر شأناً من ذلك ، وقد صفحت عن أعظم جرماً وأكثر غناء لأعدائك مني ، وانما أنا شاعر مضحك »(٤٩) ، يريد بذلك أن يتنصل مما نسب اليه من هوى زبيري وأن يدفع عن نفسه عداوة للأمويين ، وكل هذا نفاق ظاهر دون ريب •

- ٨ -

وفــاتـــه

روى أبو الفرج ، بسنده ، أن اسماعيل« عاش عمراً طويلا الى أن أدرك آخر سلطان بني أمية ، ولم يدرك الدولة العباسية »(٥٠)، وهذا يعني أنه قد توفي في الفترة الأخيرة من حياة الدولة الأموية ، فاذا كان قد وفد الى الوليد بن يزيد فمدح أخاه الغمر في سنة ١٢٦ هـ وكان قد أسن وضعف ، فنتوقع أن تكون وفاته في الفترة الممتدة من نهاية خلافة الوليد الى أواخر خلافة مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية ، ويكون عندها قد شارف على التسعين من عمره تقريباً ، غير أننا لا نستطيع تحديد سنة الوفاة بالضبط، لانعدام القرائن التي يمكن أن تساعد في هذا التحديد أو تعطي تاريخاً مرجحاً لهذه الوفاة •

* * *

القسم الثاني شخصيته

- ١ -

مداهن ماكر

يبدو أن صفتي المداهنة والمكر كانتا تشكلان شطراً من شخصية شاعرنا اسماعيل تتحكمان في سلوكه ومواقفه وتكسبان آراءه أثواباً جميلة فتانة للناظرين ، لا تلبث أن تتلون بألوان أخرى ملائمة لمواقف أخرى في حياته • وشاهدنا على ذلك وقائع وأخبار من سيرة حياته نفسها • ولعل شعوبيته المعهودة عنه غرست في نفسه هاتين الصفتين غرساً قوياً ، لأن من حقد على قوم ، وهو بينهم ، لابد من أن يداريهم ويصانعهم ليحفظ حداً أدنى من العلاقات الطيبة معهم تكون له عوناً على الحياة ، فهو حائر ما بين حقيقة نزعته وبين متطلبات واقعه ، لا يستطيع أن يجهر بحقده الدفين على العرب فيضطر الى أن يواريه ويوري عنه ويكني ، ومهما تكن حجب نفسه كثيفة فانها تشف عما في دخيلتها وتكشف عن مكنونها الأصلي الذي لا تصنع فيه ولا تكلف ،وما تصريحه بالفخر بالعجم الا كشف مباشر لهذا المكنون ، ولكنه يعجز عن تحمل أعباء هذا التصريح دائماً ، ولا سيما في بعض الأوقات التي تشهد تحولات كبيرة لا تسمح له بأن يعبر عن رأيه دون أن ينال عقاباً شديداً أو رفيقاً ، بشكل أو بآخر • ومن ذلك هذا التحول الكبير في الحجاز من سلطان ابن الزبير

الى سلطان بني أمية . فهو مثلا انقطع في خلافة ابن الزبير الى آل الزبير ، وهو يظن أن ملكهم دائم ، حتى اذا انتهى هذا الملك أخيرا لم يجرؤ على السعي مباشرة الى الأمويين بالشام لمدحهم ، ولم يعمد الى قطع صلاته فورا بمن بقي من آل الزبير وأبرزهم عروة بن الزبير نفسه ، لأنه كان لا يزال ينال منهم عطاياهم ، وهي مضمونة له ، في حين أنه اذا اتصل بالأمويين فهو غير ضامن لجوائزهم من جهة وهو يخشى أن يقطع عنه هؤلاء الزبيريون الذين يماشرهم بالمدينة الجوائز ، ثم انه لم يكن يميل الى مغادرة المدينة ، وبقي على هذه الحال حتى اتصل عروة بن الزبير نفسه بعبد الملك بن مروان حين رحل اليه في أواخر سنة ٨٥ وأوائل ٨٦ هـ ، فلم يعد أمامه أي مانع يحول بينه وبين السعي الى هؤلاء الأمويين ، ولا سيما أن عروة قد ألح عليه بأن يصحبه في هذه الرحلة الأولى بعد اثني عشر أو ثلاثة عشر عاماً من مقتل أخيه على يد جيش الأمويين ، اذ لم يجد بدأ من مهادنة عبد الملك والاقرار له بالملك ، ما دام الصراع بينه وبين أخيه كان صراعاً شريفاً قام رجلا لرجل . ولما دخل اسماعيل على عبد الملك قال يلومه على ابطائه عنه ، وهو عالم بحاله وحقيقة أمره ، وقد ذكر له هواه الزبيري : « الآن يا بن يسار انما أنت امرؤ زبيري ، فباي لسان تنشد ؟ فقال : يا أمير المؤمنين ، أنا أصغر شأناً من ذلك ، وقد صفحت عمن هو أعظم جرماً وأكثر غناء لأعدائك مني ، وانما أنا شاعر مضحك »(٥١). ويبدو لنا بوضوح من هذا الحوار المقتضب الذي نقل الينا أن كلا من عبد الملك واسماعيل يدرك عذر الآخر وحقيقة موقفه ، وقد لمح اسماعيل للخليفة الى أنه صفح عن عروة وهو أشد خطراً عليه منه وهو الشاعر الذي لا أهمية له لأن وظيفته هي اضحاك الناس ، فكان هذا الرد كافياً لشفاء نفس عبد الملك مما وجد به على الشاعر ، ولا سيما أنه تنصّل أو كاد يتنصل من هواه الزبيري .

ولا يقف هذا الموقف المداهن وحده ، وانما يثبت نفاقه في شعره، فأما المطلع الغزلي الذي مهد به لمديح الخليفة فقد شحنه برموز شعوبية وكنّى عن حقيقة مشاعره التي يحس بها في نفسه في قالب ظاهري لاشية فيه ولا غبار عليه ، وقد مر بنا الحديث عنه ، ثم يؤكد لنا هذا النفاق قوله في القسم الثاني من القصيدة مادحاً(٥٢) :

ملكتَ فزدت الناس ما لم يزدهم	امام من المعروف غير المصرّد
وقمت فلم تنقض قضاء خليفة	ولكن بما ساروا من الفعل تقتدي
ولما وليت الملك ضاربت دونه	وأسندته لا تأتلي خير مسند

فهو في البيت الأول ، كأنما يلمح الى بخل ابن الزبير وانقباض يده عن الناس وشحه في الجوائز والعطايا ، وهو يذكر مضاربته دون الملك ، حين وليه ، أولئك الأعداء الذين يقف على رأسهم ابن الزبير ، وهل تريد عقوقاً وخيانة للعهد أكبر من هذا العقوق وتلك الخيانة في هذه المعاني لمن انقطع اليه حوالي عشر سنين وخصه بشعره هو وآله ؟

ويبدو أن الشاعر مال الى هذه المداهنة وفضل أن يمارس هذا النفاق دفعاً لشكوك الأمويين فيه من جهة ، وكسباً لجوائزهم من جهة ثانية، والحي خير من الميت اذ لا يستويان، مما يؤكد لك أن زبيرية اسماعيل انما هي طلاء خارجي محت السنون آثاره وأبدلت به

طلاء آخر جديداً ، ليس في حد ذاته أيضاً غير طلاء ظاهري ، آثر الشاعر وآله أن يتخذوه سترة وراءها نيّات مختلفة ، ووجد الشاعر نفسه غير مستعد للمواجهة من جهة وللاخلاص لحزب سياسي جديد من جهة ثانية ، ودفعه هذا كله الى أن يخلص حقيقة لقضية واحدة هي قضية العجم ببكاء ملكهم الزائل والطموح الى استعادة هذا الملك ليمحو سلطان العرب جملة ، أو يشارك فيه على أقل تقدير .

ونذكّر هنا بموقف المداهنة والنفاق الذي مر بنا في احدى الفقرات الماضية ، أعني به موقفه من الغمر بن يزيد وقد حُجب عنه وخبر مروانيته وتفسيره لهذه المروانية ، حيث يظهر لك عمق الكره الذي يعتمل في صدره لآل مروان من منطلق شعوبي محض ، لأنهم كانوا في نظره رمزاً لسلطان العرب المتمكن الممتد في البلدان المختلفة آنذاك ، ورمزاً للقوة التي ثلّت عروش الأكاسرة ومحت دولتهم محواً نهائياً .

ـ ٢ ـ

مُنـــدِر ســـاخـر

ذكر أبو الفرج أن اسماعيل كان « طيباً مليحاً مندراً بطّالا »(٥٣) ، ونظن أن صفة « الطيّب » هنا ليست مقابلة لصفة « الخبيث » لأن اسماعيل كان ـ كما مر بنا ـ ذا مكر وخبث ، ولكن الطيب في هذا الموضع ، على الأغلب ، يعني حسن المعشر ، لأن حسن المعشر يختلف في جوهره عن جوهر الطيبة أو الخبث ، وأما صفة « المليح » فتعني الحسن ويكون ذلك في السيرة وفي الخلق على حد سواء ، ويمكن أن تنطبق هذه الصفة على شاعرنا ، وأما المندر فهو الذي يأتي بالنوادر من الكلام ، أي ما شذ وظهر من هذا الكلام ، ويكون ذلك في المواقف والأقوال المتميزة التي تلفت الانتباه لما فيهما من طرافة وادهاش ، وأما البطّال فهو الرجل كثير الهزل واللهو والمزاح .

من كل هذا يتبين لنا أن الطبع الغالب على اسماعيل هو ميله الى اللهو والمرح والسخرية ، وتتجلى كل هذه الميول في بعض أخباره من جهة وفي بعض أشعاره التي وصلت الينا من جهة أخرى . فمن أخباره أن عروة بن الزبير حين خرج الى الشام اتخذ اسماعيل عديله في المحمل ، فلما استوى كل منهما في هذا المحمل سأل عروة غلامه : « انظر كيف ترى المحمل ؟ قال : أراه معتدلا . قال اسماعيل : الله أكبر ، ما اعتدل الحق والباطل قبل الليلة قط »(٥٤) . فضحك عروة من عقد اسماعيل هذه المقارنة بينهما ، واذا حللنا عنصر الاضحاك في هذا الكلام ، وجدنا أن الحق نقيض للباطل لا يساويه في الواقع بأي شكل من الأشكال ، وهما في صراع لا يجتمعان ولا يتماثلان في شيء من الأمر ، غير أن هذه المفارقة أصبحت فجأة موافقة ومعادلة ومساواة ، وهذا ما لا يقبله العقل ولا المنطق ، فصارت صورة الحق والباطل ، وهما متعادلان ، خرقاً لهذا المنطق فأثارت هذا الضحك دون ريب لانعدام التناسب بين طرفي هذه المعادلة ، ثم ان هنالك عنصراً آخر مثيراً للضحك وهو اقرار المرء على نفسه بما لا يُقر به عاقل على نفسه حقيقة (وهذا واضح من جعل عروة يمثل الحق ، وجعل نفسه يمثل الباطل ، يعني أن أحدهما حق والآخر باطل) ، وكانت غاية

هذه المقارنة وذلك الاقرار هي اضحاك عروة ، أي أن اسماعيل عمد الى ذلك عمداً ، مستغلا الموقف الذي كان يراقبه أو يجري أمامه . وتظل هذه الطرفة ذات صدى في نفوس سامعيها يرويها بعضهم عن بعض في مجالسهم وأسمارهم ، وهذه الحادثة دليل أكيد على سرعة البديهة عند اسماعيل ، ولكن البديهة ليست حاضرة في كل وقت ، وانما هي تبدو من حين الى حين في حياته العامة .

ونعثر في حياة اسماعيل على حادثة أخرى لا تقل عن السابقة خطراً في الدلالة على ميل الشاعر الى الهزل وعلى حضور بديهته وتوقدها ، وهي أن اسماعيل دخل ذات مرة على جماعة من أصدقائه وأصحابه وعندهم رجل طيب الحديث ظريف ، فقالوا : جاء صديقنا اسماعيل بن يسار ، فلما سمع الرجل ذلك أقبل عليه فقال : « أنت اسماعيل ؟ قال : نعم . قال : رحم الله أبويك فانهما سمياك باسم صادق الوعد وأنت أكذب الناس . فقال له اسماعيل : ما اسمك ؟ قال : محمد . قال : أبو من ؟ قال : أبو قيس . قال : لا ، ولكن لا رحم الله أبويك ، فانهما سمياك باسم نبي ، وكنياك بكنية قرد »(٥٥) ، فما كان من الرجل الا أن أفحم وما كان من الحاضرين الا أن ضحكوا من هذا الرد ضحكاً دعا الرجل الى ألا يعود بعدها الى مجالسته أو مجالسة أصحابه هؤلاء . ولعل عنصر الاضحاك في هذه الحادثة هي رد اسماعيل على الرجل بالأسلوب نفسه ، فكال له بكيله ، وأما العنصر الثاني فهو هذه المفاجأة في الرد ، وكان العنصر الثالث هو أن الرجل تهكم على اسماعيل من اسمه الذي له دلالة صادقة في حين أن صاحب الاسم كاذب ، فكان أن رد عليه اسماعيل الصاع صاعين بأن استغل اسم الرجل وكنيته معاً مظهراً التفاوت العظيم بين اسم النبي ﷺ الذي تسمى به الرجل وكنية القرد التي تكنى بها ، وزاد على ذلك قلبه دعوة الرجل الطيبة «رحم الله أبويك» الى النقيض فقال له : « لا رحم الله أبويك » . ومجموعة هذه العناصر هي التي أثارت ضحك القوم كل هذا الضحك ، مما يدلك على قدرة اسماعيل على استغلال الموقف الذي يكون فيه ليحوله تحويلا مباشراً الى موقف مضحك ، غير أن أشعب استطاع أن يفحم اسماعيل في موقف مر بنا في خبر سابق(٥٦) وأضحك القوم الحاضرين عليه ، مما جعله يخجل ويرتج عليه وتتعطل بديهته وتخونه فلم يجد ما يرد به على تعليق أشعب .

وتتجلى قدرة اسماعيل على رسم صورة هزلية مضحكة في تلك الأبيات التي قالها في صديق له يدعى عبدالله بن أنس ، وقد اتصل بالأمويين بالشام وأصاب منهم خيراً فوفد عليه اسماعيل بمدح ، فأنكره صاحبه ولم يتعرفه ، فشهره اسماعيل بها وفضحه اذ يقول(٥٧) :

لعمرك ما الى حسن رحلنا	ولا زرنا حسيناً يا بن أنس
ولا عبداً لعبدهما فنحظى	بحسن الحظ منهم غير بخس
ولكن ضب جندلة أتينا	مضباً في مكامنه يفسّي
فلما أن أتيناه وقلنا	بحاجتنا تلون لون ورس
وأعرض غير منبلج لعرف	وظل مقرطبا ضرساً بضرس
فقلت لأهله : أبه كزاز ؟	وقلت لصاحبي : أتراه يمسي ؟
فكان الغنم ان قمنا جميعاً	مخافة ان نزن بقتل نفس

وترى اسماعيل في هذه الأبيات يصور لك دقائق الموقف والمشاعر والألوان والأشكال بريشة رسام مرهف الحس ، محللا نفسية الرجل ، والنتيجة هي خيبة آماله في هذا الصديق الذي كان شحيحاً الى حد كان يصاب معه بالرعدة والقشعريرة مع تشنجات واصفرار لون حين يسأله سائل شيئاً من الندى والقرى والمال ، فان كانت هذه حاله دون أن يكون له فيها يد فذاك دليل على جبلة لئيمة كان قد جبل عليها ، أما اذا كان يفتعل هذا الموقف افتعالا فهو بذلك آلأم من السابق لأنه مسؤول عن انقلاب حاله هذا الانقلاب المفاجىء حين يسمع بضيف أو مجتد ينتجع داره • ولا يدعه اسماعيل على ما هو عليه بل يكيل له الهجاء الساخر حين يصور لك أنه لم يات سائلا الحسن ولا أخاه الحسين ، وهما من هما شرفاً وكرماً بين الناس، ليحظى يقيناً بما كان يأمل من عطاء أو جائزة، بل انه لو أتى عبداً لأحد عبيدهما ـ وهذا أشد وأوقع على نفس المهجو ـ لكان حقق له ما أراد وحظي عنده ، لأن الجود قد انتقل بالعدوى من الحسن والحسين الى هذا العبد ثم ان هذا العبد قد أعدى بهذا الجود عبده ، على أن الشريعة لا تجيز للعبد أن يمتلك عبيداً قبل أن يصبح عتيقاً ، ولكن الشاعر أراد المبالغة ليظهر أن أحط الناس مرتبة وهو عبد العبد يعد أكرم من صاحبه ابن أنس هذا ، وترى الوخزة المؤلمة في هذا الهجاء في تصوير المهجو بصورة هذا الضب الذي يقيم في جحره بما يكون عليه من حال مزرية •

ولعل عناصر الاضحاك في صورة المهجو، وقد سمع مديح اسماعيل له ، تتلخص جملة في هذا التغير الآلي للون الممدوح من اللون الطبيعي الى الاصفرار الذي يرمز الى شدة الشح والبخل والحرص ، وفي هذا الاعراض والتجاهل الذي يتناقض ، في الحقيقة ، مع واقع الحال ، اذ لا يمكن لصديق أن ينكر صديقه مهما طال بينهما الفراق ، مما يدلك على أحد أمرين : الأول أنه يفتعل هذا الانكار افتعالا ، والثاني أنه أصيب بفقد ذاكرة فلم يعد يتذكر الأشخاص الذين كان يعرفهم في الماضي ، والعنصر الثالث هو هذا العبوس الذي حل عليه فجأة وهذه الحركة الآلية من اصطكاك أضراسه بعضها ببعض وكأن قشعريرة عنيفة سرت في جسده فجأة لما سمع بحاجة الشاعر •

ويختم اسماعيل هذه الأبيات بسؤالين وجه أحدهما الى أهل الرجل ليعرف ان كان به داء كزاز اعتراه فجعله على هذه الحال ، والآخر الى صاحب كان معه ليعرف ان كان سيظل حيا الى المساء أم لا ، وقد قام الشاعر وصاحبه من فورهما ، وقد خرجا بخيبة فيما سألا ، وبغنم عظيم حين تخلصا بقيامهما من ورطة كبيرة هي اتهامهما بقتل الرجل ان مات من مغبة سؤاله تلك الحاجة ، اذ كانا يُعدان مسببين لوفاته فتلحق بهما الحدود • فاذن انقلبت هذه الخيبة الى غنيمة تتمثل في النجاة بنفسيهما من تهمة التسبب بوفاة شخص، وهذه كلها مجموعة من المفارقات كانت وراء اثارة الضحك من هذه الحادثة ، وكان اسماعيل بارعاً في سخريته وفي دقة رسم المواقف والصور التي جعلت من الممدوح مهجواً مثيراً للشفقة والضحك في آن واحد •

القسم الثالث ـ نشاطه الشعري

ـ ١ ـ

بواكيره الشعرية

فسرنا انقطاع اسماعيل في الحجاز الى آل الزبير عامة والى عروة بن الزبير خاصة بأن موهبته الشعرية قد تفجرت ينابيعها في بداية خلافة ابن الزبير في الحجاز ، ثم نمت وترعرعت في ظل هذه الخلافة حتى استوت على سوقها قوية نشطة .

غير أن ما وصل الينا من أشعاره لم يكن يحوي أي اشارة الى الأحداث التي جرت ابان هذه الخلافة ، أو أي مدح لآل الزبير جميعاً بمن فيهم عروة نفسه ، ونكاد نجزم بأن كل ما قيل في هذه الفترة قد امحى واندثر لولا هذه القصائد أو القطع الغزلية الخالصة التي نرجح أنها تعود الى هذه الفترة ، اذ كان شاعرنا ما بين العشرين والثلاثين من العمر ، وفي هذه السن تنشط دواعي الغزل عند المرء ويسعى وراء المغامرات ويتتبع النساء ، وهي لذلك يمكن أن تمثل لنا نماذج من أوائل نتاجه ، غير أننا نضع هنا احتمالا ممكناً هو أن تكون بعض هذه القصائد والقطع الغزلية الغزلية قيلت بعد خلافة ابن الزبير .

ويمكن القول ، على وجه العموم ، ان بدايات اسماعيل الشعرية لم يكتب لها أن تحيا الى اليوم ، ولكننا استطعنا أن نحدد فترة هذه البدايات على أي حال ، وهي الفترة الممتدة من سنة ٦٣ هـ الى سنة ٧٣ هـ .

واذا أحببنا أن نحدد المراحل الشعرية لاسماعيل طوال حياته قلنا ان تلك الفترة المذكورة آنفاً كانت تمثل « مرحلة البدايات » ، ثم تليها مرحلة ثانية هي الممتدة من سنة ٧٤ هـ الى سنة ٨٥ هـ ، وقد ضاعت كل أشعاره التي قيلت فيها ، الا اذا عددنا بعض غزله الخالص كان ينتمي الى هذه الفترة . وتأتي المرحلة الثالثة التي تبدأ باتصاله بعبد الملك بن مروان والخلفاء من ولده بعده ، وتمتد من سنة ٨٦ هـ الى السنوات الأخيرة التي شهدت بدايات انهيار الدولة الأموية ، وقد وصلت الينا من هذه الفترة مجموعة من القصائد في موضوعات عدة .

ـ ٢ ـ

مكانته الشعرية

ذكر لنا أبو الفرج في جميع ترجمة اسماعيل حكماً واحداً يتعلق بشعره اذ وصفه بقوله انه « مليح الشعر »(٥٨) ، ويحار المرء في استنباط دلالات هذا الحكم على وجه الدقة ، وأقصى ما نستطيع عمله هو تفسيره المراد به ، يعني أنه أراد القول ان اسماعيل حسن الشعر ، وما الشعر الحسن ؟ لعله ذهب بالحسن الى تناسبه من حيث البناء والشكل ، أو من حيث اللغة والنحو والعروض ، أو من حيث جمال المعاني ورقتها ، أو من حيث

الموضوعات التي قال فيها ، غير أننا قد لانطمئن الى هذه الجوانب دون الجوانب الأخرى، ولذا فاننا نرجح أن يكون هذا الحكم قد شمل هذه الجوانب كلها على وجه الاجمال ، وهذا تقويم عام قد نختلف في بعض تفاصيله وجزئياته ، من مثل قول اسماعيل مثلا في ميميته الشعوبية مكسورة الروي(٥٩) :

اصلي كريم ومجدي لا يقاس به ولي لسان كحد السيف مسموم

اذ كان حقه أن يقول : « مسموم » بالرفع على الصفة لكلمة « لسان » ، أو يقول : « مسموما » بالنصب على الحالية لـ « حد السيف » ، وهذا يسيء الى ملاحة الشعر ، ولا شك في أن مثل هذا الحكم ذو أثر في مكانة اسماعيل الشعرية ٠

غير أن الناظر في أخبار هذه المكانة على ألسنة المعاصرين أو على لسان الشاعر نفسه قد يتبين هذه المكانة أو يتعرف على شيء منها، وقد نقل الينا ابن سلام خبراً عن جويرية بن أسماء قال فيه : « قلت لنصيب ، مولى عبدالملك (والصوا بأنه مولى أخيه عبد العزيز): يا أبا محجن ، من أشعر الناس ؟ فقال : أخو بني تميم (ويعني به جريراً) ٠ قلت : ثم من ؟ قال : أنا ٠ قال : قلت : ثم من ؟ قال : ابن يسار النساء ٠ فلقيت اسماعيل بن يسار النسائي ، فقلت : يا أبا فائد ، من أشعر الناس ؟ قال : أخو بني تميم (يعني جريراً) ٠ قلت: ثم من ؟ قال: أنا ٠ قلت : ثم من ؟قال: نصيب ٠ قلت : انكما لتتقارضان الثناء قال : وما ذاك ؟ قال : قلت : سالته فقال فيك مثل ما قلت فيه ٠ قال : انه والله شاعر كريم »(٦٠)٠ وتحليل هذا الخبر يبين لنا رأي كل من نصيب واسماعيل بن يسار في الشعراء الثلاثة الأوائل في العصر من حيث الشاعرية ، وقد أقر كلاهما بتقدم جرير على شعراء العصر قاطبة ، ثم ان كلا منهما جعل نفسه ثانياً وصاحبه ثالثا ٠ واذ كنا نعد الحكم الذي يصدره المرء على نفسه مردوداً ، على وجه العموم ، لتأثره بعوامل ذاتية كثيرة تبعث على التحيز ، فاننا يمكن أن نستأنس بما قاله كل من الشاعرين في الآخر ، وبما أننا نبحث عن مكانة اسماعيل الشعرية فاننا نأخذ برأي نصيب فيه ، وهو يعد اسماعيل ثالثاً في الترتيب بين شعراء العصر ، فاذا أسقطنا نصيباً من الحكم لنفسه بعد جرير فان اسماعيل يكون في المرتبة الثانية بعد جرير مباشرة كما حكم هو لنفسه آنفاً ،وهذا الحكم مدفوع عندنا لأنه غير شامل ، ولا سيما أن ابن سلاّم الذي روى هذا الخبر أهمل اختيار اسماعيل في طبقاته ، وكأنه لم ير فيه تلك الفحولة التي كان يتوخاها فيمن يتخيره ، في حين أنه اختار زياداً الأعجم مما يدلك على أن زياداً أفحل منه في رأي ابن سلام، ثم ان ابن سلام الذي جعل زياداً ثالثا في الطبقة السابعة قد اختار نصيباً وجعله رابعاً في الطبقة السادسة من الشعراء الاسلاميين ، وهو يعني أنه رتب نصيباً في الدرجة الرابعة والعشرين ورتب زياداً في الدرجة السابعة والعشرين بين الشعراء الاسلاميين ، وبما أنه لم يختر اسماعيل أصلا فهو يقع بعد الدرجة الأربعين التي هي خاتمة درجات طبقات فحول الشعراء الاسلاميين ، اذ اننا اذا عددنا جريراً أولا بين شعراء العصر فان بعده مثلا الفرزدق ثانيا ، والأخطل ثالثا ، وهكذا ٠٠٠، وهذا يحول ، بطبيعة الحال، بين اسماعيل وبين الدرجة الثانية في العصر ٠

ويتبين لنا أيضاً من هذا التحليل أن ترتيب الشعراء الموالي في العصر هو : نصيب أولا : وزياد الأعجم ثانياً ، واسماعيل ثالثا ، غير أن هذا الترتيب يغفل ثابت قطنة الذي ورد ثانياً من حيث غزارة النتاج الشعري في العصر ، وجاء ثانيا أيضاً في ديوان أشعار الموالي الذي صنعناه ٠

ـ ٣ ـ

موضوعاته الشعرية

طرق اسماعيل في شعره موضوعات الشعر التقليدية وهي : المديح والهجاء والغزل والفخر والرثاء ، وزاد عليها العتاب والحكمة ٠ وقد كان فخر اسماعيل منصباً انصباباً كاملا تقريباً على الفخر بالعجم والتعصب لهم ، فيما يعرف بالشعوبية ، وتطرقنا الى القطعة الوحيدة في الهجاء والسخرية في احدى الفقر السابقة :

وأما المديح فقد وصلت الينا منه قصيدتان احداهما في عبد الملك بن مروان والثانية في الغمر بن يزيد أخي الوليد بن يزيد ٠ وأما الرثاء فقد وصلت الينا منه أربع قصائد ومقطوعة أصلها قصيدة ، رثى أخاه محمداً بواحدة منها ، ورثى محمد بن عروة بن الزبير باثنتين ، ورثى بواحدة يحيى بن عروة بن الزبير أخا محمد ، ورثى بالمقطوعة أبا بكر بن حمزة بن عبد الله بن الزبير ، وهي من قصيدة طويلة لم يصل الينا منها غير بيتين ٠ وكانت معانيه في هذين الموضوعين معاني تقليدية ليس فيها تجديد أو ابداع ، وكأنما كان مقلداً لشعراء العرب في هذا الباب تقليداً نسخياً ٠

وأما موضوع الحكمة فهو ضامر ضموراً كبيراً ، ومن ذلك ما يؤيد تحليلنا لخلق المداهنة والنفاق عنده حيث يقول(٦١) :

وان أيقنت أن الغيّ فيما	دعاك اليه اخوان الصفاء
فجاملهم بحسن القول فيما	اردت وقد عزمت على الاباء

غير أن هناك موضوعاً بارزاً في شعره أكثر من غيره من الموضوعات السالفة وهو الغزل ، وسنتحدث عنه مستقلا في الفقرة التالية ٠

ـ ٤ ـ

تأثره بالمدارس الغزلية في الحجاز

يبدو لنا الغزل عند اسماعيل موضوعاً أثيراً يتميز بالرقة والرشاقة ، ولعل هذا ناجم ـ بطبيعة الحال ـ عن تأثره بالبيئة الحجازية من نحو ، وما كان فيها من غناء وموسيقى ومدارس غزلية من نحو آخر ٠ فلقد عاصر اسماعيل شعراء الغزل الكبار في هذا العصر من أمثال عمر بن أبي ربيعة وجميل بثينة وكثير عزة ٠

ويبدو لنا اسماعيل متأثراً ومشتتاً في الغزل بين مدارس ثلاث هي :

أ ـ مدرسة الغزل التقليدي :

ونجد هذا النوع من الغزل في مطالع قصائده التي مدح بها أو فخر ، على عادة الشعراء في هذين الموضوعين وأشباههما . وهو لا يريد به في هذا الموضع أن يعبر تعبيراً صادقاً عن حبه الحقيقي أو وجده بمن يحب ، وانما أتى بهذا الغزل ليكون تمهيداً لغرضه الأساسي من القصيدة ، ولذا فقد خلطه بذكر الأطلال .

ب ـ مدرسة الغزل العذري :

ونجد بعض قطعه تنصب في تيار هذه المدرسة انصباباً قوياً ، وهو انما يقلد ، في غالب الأحيان ، هؤلاء الشعراء الذين قالوا في هذا الاتجاه ، ولا سيما جميل بثينة من بينهم ، وتبدو لنا أبرز سمات هذه المدرسة واضحة في هذا الشعر كالعفة وتوقد العاطفة والشكوى والخضوع للمحبوب وغيرها . ومن عفة الشاعر في حبه قوله مثلا(٦٢) :

لو تبذلين لنا دلالك مرة　　　لم نبغ منك سوى دلالك محرما

وما الدلال هنا غير حسن حديث المحبوبة ، فهو لا يريد منها شيئاً محرماً وانما يريد هذا الحديث ، وهو حلال مباح دون ريب ، للحديث عند العذريين لذة لا تعادلها لذة أخرى .

جـ ـ مدرسة الغزل الحسي :

ونعني بالمرتبة الأولى نهج عمر بن أبي ربيعة في شعره الذي قصره على الغزل ، ونجد اسماعيل في بعض شعره يسير على خطا مدرسة عمر التي وسع بها سبل القول في الغزل . وأول سمات هذا النوع من الغزل أنه لا يكتفي بذكر امرأة واحدة ، كما يفعل العذريون ، بل انه يتناول في كل قصيدة أو قطعة شعرية محبوبة مختلفة ، ونجد اسماعيل يتغزل في شعره بعدة نساء منهن : جُمل ، وسلمى ، وسليمى (لعلها سلمى نفسها ولكنه صغر للتحبب) ، وكلثم ، وهند . وان دلك هذا التعدد على شيء فانما يدل على أن هذه الأسماء انما هي رموز للمرأة عامة وليس تخصيصاً لنساء معينات ، ويشترك معظم الشعراء بذكر هذه الأسماء نفسها .

وتبدو لنا سمة بارزة أخرى في غزل اسماعيل تمت بصلة الى هذه المدرسة ، وأعني بها هذه المغامرة الغرامية الليلية التي يكون الشاعر فارسها ، اذ يتسلل الى حي محبوبته وقد ناموا وسكنت الحركة وهدأت الأصوات وخمدت النيران وازداد الليل ظلمة ، ونجوم الليل تلمع في صفحة السماء فيدخل خدر المحبوبة أو غرفتها فتفاجأ به وتتذكر له حراس القبيلة وأباها وعمها وخالها واخوتها وهم يترصدونه له يبغون اصطياده ، فتبكي قليلا وتبدي خوفها عليه منهم ثم تهدأ نفسها ثم يجنيان ما كُتب لهما أن يجنيا من لذات ومسرات طوال الليل حتى يفضح الصبح بأنواره الأولى ، وعندها يودع كل منهما الآخر ويخرج الشاعر كما دخل متسللا دون حس أو حركة يمكن أن تلفت الأنظار اليه ، وواضح أن هذه المغامرة رافقتها

هذا الوصف الحسي للمتعة التي أصابهاالشاعرمن محبوبته ، وهذه هي المغامرة كما يرويها اسماعيل نفسه اذ يقول في كلثم(٦٣) :

أُخـافِتِ المشي حـذار العـدا	والليـل داج حـالـك مظـلـم
ودون ما حاولتُ اذ زرتكـم	أخـوك والخـال معـا والعـمّْ
وليـس الا الله لـي صـاحـب	اليكـم والصـارم اللهـذم
حتى دخلت البيت فاستذرفتْ	من شفـق عينـاكِ لي تسجـم
ثم انجلى الحزن وروعاتـه	وغـيّـب الكـاشـح والمبـرم
فبتُّ فيمـا شئت من نعمـة	يمنحنيهـا نحـرهـا والفـم
حتـى اذا الصبـح بدا ضوؤه	وغـارت الجـوزاء والمِـرزم
خرجت والوطءُ خفيٌّ كمـا	ينســاب من مكمنـه الأرقـم

محمـود المقـداد
كلية الآداب ـ جامعة دمشق



* * *

☐ الحواشـي :

١ ـ يروي ابو الفرج ان اسماعيل واخويه محمدا وابراهيم كانوا « من سبي فارس » (الاغاني « دار » ، ٤١٢/٤)، ونظنه ذهب الى ان اباهم كان من هـذا السبي لا الى انهم هم انفسهم منه .

٢ ـ الشعر والشعراء ، ص ٥٧٧ .

٣ ـ م. ن. .

٤ ـ الاغاني (دار) ، ٤١٠/٤ و ٤١٢ .

٥ ـ م. س. ـ ٤٠٨/٤ .

٦ ـ م. ن. .

٧ ـ م. ن. والنجد : متاع البيت من البسطوالوسائد والفرش والستور ، وهو ما يؤثث به البيت عامة .

٨ ـ معجم الشعراء ، ص ٣٤٦ .

٩ ـ م. ن. .

١٠ـ الاغاني (دار) ، ٤٠٨/٤ .

١١ـ م. س. ٤٢٤/٤ .

١٢ـ م. س. ٤٠٨/٤ .

١٣ـ م. س. ٤٢٧/٤ .

١٤ـ معجم الشعراء ، ص ٣٤٦ .

١٥ـ م. ن. .

١٦ـ الاغاني (دار) ، ، ٤١٢/٤ و ٤٢٧ .

١٧ـ الشعر والشعراء ، ص ٥٧٧ .

١٨ـ الاغاني (دار) ، ٤١٢/٤ .

١٩ـ معجم الشعراء ، ص ٣٤٦ .

٢٠ـ الاغاني (دار) ، ٤٢٧/٤ .

٢١ـ م. س. ـ ٤٠٨/٤ .

٢٢ـ ولذا فاننا نستبعد ان يكون عروة بن الزبير قد فر بعد مقتل أخيه عبدالله بمكة الى الشام واستجار بعبد الملك ابن مروان من الحجاج الذي كان يطلبه لاستخلاص اموال عبد الله بن الزبير التي تركها منه ، فاجاره عبد الملك منه ونهى الحجاج عن طلبه بشيء ، وكان الحجاج ولتها واليا على الحجاز ، وغير صحيح ان عروة كان عاملا على اليمن لعبد الملك فاستخلص من اموالها لنفسه شيئا فطلبه الحجاج به فلجا الى جوار عبدالملك كما ذكر ابن عبد ربه في كتابه : العقد الفريد ، ٤٤/٥ ـ ٤٥ .

٢٣ـ الاغاني (دار) ، ٤/٤٢٢ ٠

٢٤ـ احداهما دالية في : الاغاني (دار) ، ٤/٤٢٠ ، والثانية فائية في : كتاب التعازي والمراثي للمبرد، ص ١٩١ـ١٩٢ ٠

٢٥ـ الاغاني (دار) ، ٤/٤٢٢ ـ ٤٢٣ ٠

٢٦ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤١٠ ـ ٤١١ ٠

٢٧ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤١٣ ٠

٢٨ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤٢٤ ٠

٢٩ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤٢٥ ٠

٣٠ـ م٠ س٠ ٤/٤٢٤ ٠

٣١ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤١٩ ٠

٣٢ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤٢٤ ٠

٣٣ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤١٢ ٠

٣٤ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤١٠ ٠

٣٥ـ م٠ ن٠ ٠

٣٦ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤٢٧ ٠

٣٧ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤١١ ٠

٣٨ـ م٠ ن٠ ويروى ان اشعب كان حاضرا مجلسه الذي انشد فيه الشعر ، فلما بلغ هذا البيت قال له : « صدقت والله يا ابا فائد، اراد القوم بناتهم لغير ما اردتموهن له٠قال: وما ذاك ؟ قال : دفن القوم بناتهم خوفا من العار ، ورببتموهن لتنكحوهن ٠ فضحك القوم حتى استغربوا ، وخجل اسماعيل حتى لو قدر ان يسيخ في الارض لفعل » ، انظر : م٠ س٠ ، ٤/٤١٢ وساخ في الارض : انخسفت به وغاب فيها ٠

٣٩ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤٢٣ ٠

٤٠ـ م٠ ن٠ والجرثومة : الاصل والارومة ٠

٤١ـ م٠ ن٠ ٠

٤٢ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤٢٣ ـ ٤٢٤ ٠

٤٣ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤٢١ ٠ القرم : السيد المعظم والمقدم في المعرفة وتجارب الامور ٠ والمجد : ذو الكرم والشرف والفضل ٠ والشراسيف : اطراف اضلاع الصدر التي تشرف على البطن ، جمع شرسوف ٠ واختار جمر الغضى ليكون اشد حرارة واوقع تعبيرا في النفس ٠

٤٤ـ قصيدة المدح حتى نهاية العصر الاموي ، ص ٦٢٨ ٠

٤٥ـ م٠ س٠ ـ ص ٦٢٩ ٠

٤٦ـ م٠ ن٠ ٠

٤٧ـ انساب الاشراف للبلاذري ، ٤/٥٩ و ٥٨ ٠

٤٨ـ الاغاني (دار) ، ٤/٤٢١ ٠

٤٩ـ م٠ ن٠ ٠

٥٠ـ م٠ س٠ ٤/٤٠٨ ٠

٥١ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤٢١ ٠

٥٢ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤٢١ ـ ٤٢٢ والمصرد : المقلل ٠

٥٣ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤٠٨ ٠

٥٤ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤٠٩ ٠

٥٥ـ م٠ ن٠ ٠

٥٦ـ انظر م٠ س٠ ـ ٤/٤١٢ ٠

٥٧ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤١٩ وخي متبلج لعرف : خي مشرق الوجه او متهلل لجود او عطاء ٠ ومقرطبا: غضبان ٠ ويريد انه كان يمسك فرسا بفرس كان به حمى ٠ والكزاز : هنا داء يصيب المرء من شدة البرد وتعتري منه رعدة وتشنج ، والرجل مكزوز ٠ لزن : تتهم ٠

٥٨ـ م٠ س٠ ـ ٤/٤٠٨ وقد بلغ شعره الذي تقدمنا به لمناقشة اطروحة الماجستير في الاداب سنة ١٩٨٢ ضمن (ديوان اشعار الموالي في العصر الاموي) مئة وستين بيتا ، وبلغت مجموعته التي بين ايدينا اليوم مئة واثنين وتسعين بيتا ٠

٥٩ـ الاغاني (دار) ، ٤/٤٢٣ ٠

٦٠ـ طبقات الشعراء ، ص ٤٠٨ ـ ٤٠٩ والخبر نفسه تقريبا في : م٠ س٠ ـ ص ٦٧٥ ـ ٦٧٦ ٠

٦١ـ كتاب الحماسة للبحتري ، ص ٢٥٣ ٠

٦٢ـ الاغاني (دار) ، ٤/٤١٤ ٠

٦٣ـ م٠س٠ـ٤/٤١٧ والصارم اللهذم : السيف الحاد القاطع٠ وتسجم : تسيل ، وحقه ان يقول : تسجمان ، حين قال : عيناك ، الا انه افرد للضرورة ٠ والكاشح : العدو المبغض والمبرم : الثقيل ٠ والجوزاء والمرزم : نجمان يغيبان قبيل الفجر ٠ والارقم : الافعوان الذي يكون فيه سواد وبياض ، وهو من اخبث الحيات ٠

□ المصـــادر :

١ ـ الاغاني لابي الفرج الاصفهاني (م ٣٥٦ هـ) : الجزء الرابع خاصة ، طبعة مصورة في (مؤسسة جمال للطباعة والنشر ببيروت) عن طبعة دار الكتب المصرية ·

٢ ـ انساب الاشراف لابي الحسن البلاذري (م ٢٧٩ هـ) :الطبعة الجزئية المصورة في (مكتبة المثنى ببغداد) عن طبعـة القدس (ج ٥ سنة ١٩٣٦ ، ج ٤ سنة ١٩٣٩) ·

٣ ـ التعازي والمراثي لأبي العباس المبرد (م ٢٨٦ هـ) : محمدالديباجي ، ضمن مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشـق ، ١٣٩٦ هـ/١٩٧٦ م ·

٤ـ الحماسة للبحتري (م ٢٨٤ هـ) : ت· لويس شيخو ،المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١٠ ·

٥ ـ الشعر والشعراء لابن قتيبة (م ٢٧٦ هـ) : ت· احمدمحمد شاكر ٢، ج (بترقيم متسلسل : الاول سنة ١٣٨٦ هـ /١٩٦٦ م ، والثاني سنة ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧ م) ، دار المعارف بمصر ·

٦ ـ طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي (م٢٣١ هـ) :ت· محمود محمد شاكر ، ٢ ج (بترقيم متسلسل) ، مطبعـة المدني ، ١٩٧٤ ·

٧ ـ قصيدة المدح حتى نهاية العصر الاموي للدكتور وهب رومية : منشورات وزارة الثقافة بدمشق ، ١٩٨١ ·

٨ ـ معجم الشعراء لابي عبيد الله المرزباني (م ٣٨٤ هـ) :ت· عبد الستار احمد فراج ، دار احياء الكتب العربيـة ، القاهـرة ، ١٩٦٠ ·

★ ★ ★

فارس الأندلس العربي أبو الوليد بن فتحون[1] مع الليل ومآثره في البطولة

نذير الحسامي

علا جناح الليل ، وفي سكون العتمة تتردد زفرات موجعة تكاد تشعل بحرها برودة سماء (سرقسطة) ، المدينة الأندلسية ، وهي لانسان لا يقر به مضجع ولا مرقد، لكأنه ملسوع أو مفجوع .. والى جواره بعيداً عنه شبح لامرأة لا تكاد تبين . ويأخذ ذلك الانسان الموجع في شكاته ونجواه لصاحب يأنس اليه هو الليل شعر أنه في وحدته لا يساقيه جرحه ، ولا يعاطيه همه على غير ما عوده . ويطفح في البوح بما يثقل ضميره من مشاعر خيبة ، وما يملأ نفسه من أحلام تضيء بكثير من الاباء ، وكثير من بروق الأمل والاعتزاز . فاذا سألت عن هذا الانسان المجروح بكبريائه من القطيعة يلقاها حتى من الليل ، صاحب أيامه ، علمت أنه البطل العربي والفارس الشجاع أبو الوليد بن فتحون ... كما أنك لو سألت عن المرأة التي انتحت بعيداً عنه في الليل بحيث لا يراها أحد لعلمت أنها زوجه أم الوليد تعانق جرحه وتشاركه فيما يحس به من ألم وحزن ، وتصغي اليه بالسمع والقلب وهو ينشد :

الليل يجفوني وينفض كمّه ... مني ويقبض عن ظلامي ظلّه
واراه عن كتفي يلمّ عباءة ... نسج الهوى كانت وكانت غزله
بيديه عشت وعاش يرخيها على ... جنحي اذا ما السهد أرخى سدله
مالي ارى ليلي يباعد بيننا ... أو لم أكن في حالتيه ليله ؟
يا ليل يا خلّ الليالي هتفا ... أعلى الهموم يعاف خِلٌّ خِلّه ؟
وحدي مع الجرح الحزين يمضّني ... واراك لا تسقي بكاسك غلّه
سيفي أطارحه الشكاة على الأسى ... ويضج أن أشكو ولا أستلّه

ويبيت ياسوني بكل مضيئة يحكي بها يوم الوقيعة فعله
لو كنت تسمعه يعاتب من ناى عنا ومن قطع الوداد وحبله
أيرق لي سيفي ويطفىء حرقتي وتمل وصلي في دجاي ووصله ؟
اجحدته يا ليل وهو رفيقنا المجد يعرفه ويعرف نبله ؟
صقلته اندلس السيوف ولم تزل شغفا تجدد على لظاها صقله
في الحق ضراب بهامات العدا لم يدعه دمهن الا طلّه
ما ناء سيف في الجهاد بحمله الا وشاطره رؤاه وحمله
في شرعة الرحمان حُمر زحوفه فكت عرى الطغيان يسرج خيله
برقت سيوف الفاتحين بحده وتنادت الإمال ترقص حوله
رايات يعرب تشرق الدنيا بها ترحالها في المجد بارك حِلّه
خفقت على الزهراء تصدح بالهدى وعلى طليطلة ترنّح شبله
يا لليتيم اذا تفرّق شمله في الأرض يجمع بالعقيدة شمله
من عبد شمس عانقته صوارم جاءت بآي الفتح تركب سيله
نادى سوابقها فكانت جنده ودعا فيالقها فكانت رسله
كم دك للطاغوت من أصنامه فاذل ما عبدوا بها او ألّهوا
يا قلب هذا الليل شكلي في الرؤى طيرا أطير الايك يجحد شكله ؟
اني حمدت بجنح ليلي مضجعي هل موجع مثلي ارتمى فاحتله ؟
وعرفت في ليلي الهوى وحنوّه لم الق في شجوي شجيا مثله
اسقيه بعضي ضنةً ان ينقضي واروح اشربه بكاسي كله
ليل تصيح به الظبى في غمدها ان بات خدن الليل يشكو اهله :
هذا أخوك ابو الوليد صحبته قلّب الزمان له المجنّ فكن له
فعلام يا ليلي نجومك هجّع ودجاك حولي لم اذق مبتله
أدريت ما بي أم عرفت وجيعتي في غدر من سئم الوفاء وملّه
أسالت ما معنى القطيعة في الهوى وعرفت من تيه الجفاء أضلّه
لا لم تدرْ يا ليل خمرك في الجوى انا ذقت اكثره وذقت اقلّه
أم الوليد على مصاحبة الشجي أحنى فيا ويح الشجيّ وويله

ولا يكاد ينتهي أبو الوليد من هذا الايقاع المعبر الذي يمتلىء بزخم عاطفته المشبوبة ويترجم ما في قلبه الكبير من طموح نبيل يليق بأمثاله من الرجال الشجعان الى جانب ما فيه من نغم حزين ، حتى يفاجأ بامرأته أم الوليد التي يحبها لفضلها وعقلها تقبل عليه بدفء نجواها حانية مترفقة به ، وتجلس الى جانبه تواسيه وترد له يقينه بنفسه ، وبما ينتظره من ظفر ومجد هما كفاء وفائه لمروبته وعقيدته وكفاء شجاعته وبطولته في جهاد الروم فارساً عربياً ماضي الحد في سيفه ومروءته ويأنس أبو الوليد الى الزوجة الحنون وهي تخاطبه قائلة :

هون عليك أبا الوليد فليس سؤل الليل سؤلك
ليل الحزانى ليس ليلك في المصاب وليس خلك
من ضامه حلك توقع من بنات الدهر أحلك
خل الوشاة وما يقول الشانئون : عليك أو لك
ان ينبحوك فلن يبوئهم نباحهم محلك
لا تبتئس مما افتروه فلن يضيرك او يضلك
اثرت نفسك بالبطولات التي لم تبل مثلك
احمل جراحك في الأحبة واحتسب في الحب حملك
عز الهوى تابى على غدراته أن يستذلك
دع ما يريب وشده فيما لا يريب الله رحلك(٢)
يا سامح الله الأمير باي سوق باع نصلك(٣)
سيف علوج الروم تذكره وتذكر فيه هولك
هل ساءه بك عفة الحر الأبي فحط نزلك
أم احفظته رجولة لم يلقها في الرهط قبلك
نصبوا الفخاج وراءه ومددت في عينيه سبلك
وسعى الحرام بهم اليه وفي الحلال نسجت غزلك
يا صائنا عرض الحنيفة هل جزاؤك ان يغلك ؟
اتراه يمنعك الوداد وفي الجفاء يريد قتلك ؟
اي العطاء حرمته وعلاك للنفحات أملك ؟
اعطيت ما شاء الاباء ولم تخن في الحق أهلك

بذل الأمير لساعة تمضي ويغلي الدهر بذلك
أتباع للافك الذي في زحمة الحسد استقلك ؟
أتراك في ساح الفداء أريته في الجود بغلك ؟
أقصاك حين سقاك حادي الموت كرمته وعلك ؟
وزواك كالاعصار منقضا تروع الناس حولك
سيف الكرامة كنته والخيل فيها كن خيلك
بعد الأمير بما احبك في العلا وبما أجلك
يا من سلكت بكل مكرمة اليه كل مسلك
أبو الوليد ؟ وهل يفيلك قول واش : ما أقلك ؟
ويح الأمير يقطع الحساد في نعماه حبلك
ما أنت أول من جزعت لغدرة وفقدت شملك
ماذا عليك لو انتظرت غدا تهزهز فيه فعلك
أولم اقص عليك فعل فتى العلا بالليث قبلك(٣)
خل الأمير بغير حدك يدر في الصدمات فضلك
وتدل من جحد الصنيع على المودة أن يدلك
ها هم على الثغر العلوج فلاقهم واستفت فألك

وتستقبل أم الوليد زوجها أبا الوليد عائداً اليها من معركته الظافرة مع العدو الذي مني جيشه بهزيمة منكرة في قتال جيش الأمير المستعين بن هود له بعد أن أبلى أبو الوليد على رأس فرسانه بلاء الأبطال ٠ وقد دخل أبو الوليد على زوجه وعليه قميص ، يعلوه ويعلو وجهه غبار المعركة وليس عليه درع ولا في يده سيفه الضارب الذي لا يناجزه سيف الا قطعه ٠٠٠ دخل على أم الوليد وفي يده سوط طويل وعيناه تتهللان ببريق النصر الذي استحقه بشجاعته على العدو وعلى حساده المفترين ، وتتزاحم على شفتيه كلمات تبرق بالجمر يريد أن يسهب بها قصة مأثرته الخارقة الخالدة في البطولة التي اجترحها اليوم في نزاله مع الفارس الاسباني المتبجح والمدجج بالسلاح وبدرعه السابغة التي لفته من أعلى ناصيته نزولا حتى حوافر فرسه ـ ولم يدر أبو الوليد أن أخبار المعركة قد سبقته الى أم الوليد وانها وهي الراضية عن بطولة زوجها الواثقة له بالنصر ، تستقبله مزهوة بما علمت من المأثرة الجديدة التي لم يُسبق اليها أبو الوليد في تاريخ المعارك في هزيمته لذلك الفارس الرومي الذي اندفع بمنجهيته وغروره يتحدى

الفرسان العرب لمبارزته وقد أوقع ببعضهم • فقد أسعدها النبأ الذي هز جمية الأمير المستعين وجنده ، وضعضع عزيمة الأعداء ، اذ برزأبو الوليد في الميدان للفارس المتجبر بيده سوط طويل ينتهي بعقدة وعليه قميصه ، وقدجرّد نفسه من السلاح استهانة بخصمه ، ورغبة منه في أن يحقق أمام الأمير والجند ، وأمام حساده معجزته في الفروسية ٠٠ وما أفاق الفارس المتغطرس الاسباني من دهشته وحنقه حتى اندفع نحو خصمه الفارس العربي وأهوى عليه برمحه الذي تحاماه أبو الوليد بخفة وشجاعة بالتفافه على عنق جواده ، وهو الفارس المجرب ، ثم استوى على صهوة الجواد ثانية ٠٠ وبعد مداورة ومباغتة منه استطاع أن يتناول ذلك الرومي بسوطه الطويل ذي المقدة فأخذه به لفاً على عنقه حتى ملك عليه أمره ، وشل حركته ثم اقتلعه باقتدار بيده من صهوة جواده وأتى به جراً على أرض المعركة، الى الأمير ابن هود الذي كان يرقب مع الجند المعركة بحذر ودهش •

على ان الأمير وقد رمى أبو الوليد بين يديه خصمه العنيد بالأسلوب البطولي الخارق وعفره بتراب الذل والهزيمة قام يهلل ويكبر مع جيشه للمأثرة ، ثم عانق أبا الوليد ، وجعل يعتذر اليه مما بدر منه بحقه بجناية الوشاة والمنافقين الحساد ثم كانت الكرة على جند الروم • وكانت لهم الهزيمة المنكرة •

لم يكن أبو الوليد ، وهو يرى أم الوليد تقبل عليه عند دخوله اليها يتوقع أن يكون أحد سبقه لزف اليها بشرى الانتصار ، وقص عليها ما قام به فقد لبثت أم الوليد تنتظر رواية القصة من زوجها نفسه لتترك له أن يشفي قروح قلبه وأن يفرح بنبأ مثير عن شجاعته ينقله هو اليها كانت هي صاحبة النبوءة فيه •

ويقتعد أبو الوليد المجلس الذي كان فيه معها في ليلتها الماضية وينطلق في سرد حكاية البطولة الخالدة في هذه القصيدة التي جمع فيها أطراف قصته فكان فارس البيان كما كان فارس الميدان :

أ'م الوليد وعفوٌ ما لحظ الهوى	مني ومن كاس بلحظك دارا
ماذا اقول وليس سيفي في يدي	يروي الحديث ويشرح الاخبارا ؟
نقشته غاشية الدماء فانبتت	في صفحتيه السنا تتبارى
يغنيك قبل سؤاله تبيانها	عن علم جوهره لظى وغرارا
تروي فعال ابي الوليد لكل من	جهل الفعال وانكر المقدارا
ماذا اقول وليس تحت حمائلي	درع اخوض به الغمار نهارا ؟
أكل الأسنة فوق كل جراحة	مني ورد حديدهن نثارا
طول الوقائع منه مد اصابعا	زرقا تشير الى السيوف قصارا
ماذا اقول وما على جسد الفتى	الا القميص عباءة وشعارا

لو جئت تقرأ خيطه في أسطر ... لقرأتَ ملحمة تنز شرارا
أم الوليد وما علي من العلا ... الا هواك ولا هفٌ بي حارا
يا من رددت اليَّ غار الأمس بل ... يا من ضفرتِ عليَّ منك الغارا
أالقول : انت عذرتني فاثبتني ... فاتيت اوليك الرضى استغفارا
اليوم ازهقتُ الوشاة وكيدهم ... ونثرت ما حاكوا عليَّ غبارا
فجَّرت في ظلمائهم شمسي فما ... كاد الظلام يفيق حتى غارا
وفقأت اعينهم على أكرومة ... بصروا بها عُمي القلوب سكارى
لو كنت شاهدة عصايَ لقفتْهم ... فيها ارتجلتِ للؤمهم أعذارا !
ورأيتِ كيف اللؤم يطعن نفسه ... ضعةً ولو ملك الحياء توارى
اني التحمت على العلوج صفوفهم ... وصدمت حائط بغيهم فانهارا
الكافرون رموا اليَّ بفارس ... منهم يعربد فاجراً نعّارا
برزوا به فحلا يدق ثرى الوغى ... يرغي بلامته ويطلب ثارا
متسربلا فوق الجواد بدرعه ... ثَبتا .. وهل لك أن تهز جدارا ؟
يا لابن فتحون ويا لقميصه ... قدرُ المهنَّد أن يعي الأقدارا ؟
وأبيك يا أم الوليد لقيته ... كلقاء نشوان يميس فخارا
لو كان يعلم ما اشتياقي أن يرى ... عنتريّ لمات حفيظة وصغارا
ويل المهازيل العلوج تركتهم ... عصفاً فلم آكلهم استكبارا
جندلت فارسهم بعقدة خابط(٤) ... شمخت تدور بعنقه استهتارا
انشبتُها بوريده أنشوطة ... لو لم اعفَّ دققتُها مسمارا
جاذبته الميدان أسقيه بها ... كأس الهزيمة مقبلا كرارا
بالسوط آخذه وأتركه فلا ... يدري دخانا يصطلي أم نارا !
فمَطَلته بالسوط فوق حديده ... وزردت حتى ضاق فيه مدارا
وربطته كالفار من أقطاره ... فتقلصت فيه المسالك دارا
وسددت في عينيه درب هروبه ... حتى رأى اقباله ادبارا !!
وأذقته ذلَّ الفرار فناله ... من قبل أن يستطيع منه فرارا

وطـرحتـه أضحوكـة الميـدان لا	هـــرب" أجـار ولا حِـمـام" زارا
كـرّمتُ سيفي أن يُسَلّ على دم	في الدرع يلهث خـائفـا فرّارا !
ذلّ الوغـى بلظـاه اذ أطفأتُهـا	فيـه ظُبَى وبريتهـا أظفـارا !
كَـرمى لبـاس الحـق ما أوردته	شـرفا يطـول بذكـره بـل عـارا
كَرمـى لآي الهـدي في قرآنهـا	آلا تهـون منـازلا وديـارا
وفـداء قرطبةٍ ومنبـرِ مسجد	فيـه المنـابـر كبّـرت أسحارا
ورميتُـه عنـد الأمـير معفـرا	هـذا الذي خيّـرتـه فاختـارا !
مُسـخ الهـزبر بلبـدتيـه أرنبا	فجثـا الجبـان يعـاتب الجبارا !!
وعففت عـن أمـري به وتركتـه	للمستعين بمـا يـرى أمّـارا
ثاران : ثـأر في الجهـاد بلغتـهُ	شـرفـا وثـأر مـن عـدوٍ جـارا
مـا طـلّ من دم فارسين وآخـر	بالغـدر كان على الطريق منـارا
والقهر القتـل مـا يكـون لفارس	مـن قبـل قتلتـه يمـوت مـرارا
وتهـاوت الفرسـان صـرعى حوله	مـا كـان اهونهـا عـلي مَغَـارا
أمـا الأمـيرِ فكـان مـا امّلتـهِ	هـزّجـا يصيح عـلى الملا جاّرا
ومـدامعـا ضحكـت اليّ بوجدها	هطلت عـلى جـرحي فازهـر نارا
أدلـى الـيّ بعـذره متنفّضـا	ممـا رمـانـي الحاسدون صِغـارا
ورمى على السهم الذي سلفت بـه	يـده يدا بالـدمـع تنظـم غـارا
رهـج يجلّلنـي ويعلو مفـرقـي	سـكر الأمـير بطيبـه استبشارا
حيث عمامتـه القميص وودّ لـو	جعـل النجــوم لعزيــه أزرارا
ولبست الـوابـي ولو لـم تكفني	خلـع الرقـاب لمنكبـيّ ازارا

* * *

أمْ الوليد وما أبرّك خلّة	واسيتِ جارا لم يذمّ جوارا
ويد تطوّقني حفظتُ جميلها	لك ما حييت مع الردى دوّارا
أشعلتِ ثائرتي بقصة ماجد	بالسوط لاقى ليثه زأّارا
واذا الكبير دنا ليعطي في العلا	كانت مآثر راحتيه كبارا
(بدر بن عمّار) ومنشد باسه(٥)	سارت ركاب المجد أنّى سارا
هذا فتى الجلّى وهذا شاعر	رفع القصيد الى الخلود مسارا
ليت الذي شهد الفخار بامسه	وافى ليشهد في القميص (ضرارا)(٦)

نذير الحسامي

* * *

□ الحواشي :

١ ـ فارس من اشهر فرسان الاندلس وكان في ايام المستعين بن هود امير سرقسطة من امهات مدن الثغور في الاندلس الشمالية في اواسط القرن الخامس الهجري ـ الحادي عشر الميلادي ١٠١٥ ـ ١٠٦٥ ـ وقد جاء ذكره في كتاب سراج الملوك لابي بكر الطرطوشي (٤٥١ ـ ٥٢٠ هجرية) .

وقد كتب صديقنا الفاضل الاستاذ الدكتور اسعد حومد قصة هذه البطولة العربية الخالدة المحكية في القصيدة من خلال المأثرة الخارقة في فن القتال والفروسية التي اجترحهما الفارس العربي (ابو الوليد بن فتحون) أيام الحكم العربي في الاندلس ، والتي جاء ذكرها في كتاب الطرطوشي المذكور . وكان الاستاذ حومد موفقا فيما قصه بقلمه السيال وهو مشكور على بادرته الطيبة الناجحة ، وقد استوحيناها في صياغة وقائع قصيدتنا التي تملي علينا أن نصوغها شعرا في السطور الاخيرة من قصته . اما القصة فقد نشرت في مجلة (رسالة الجهاد) الليبية ص ٧٠ في العدد ١٦ السنة الثانية كانون الثاني (يناير) ١٩٨٤ وفي العودة اليها فائدة ومتعة .

٢ ـ الامير المستعين بن هود امير سرقسطة وكان تنكر لابي الوليد بسعي الوشاة والحساد واستبعده من مكانه عنده .

٣ ـ تشير الزوجة الى قصة بدر بن عمار الذي صارع الاسد بسوطه ورماه بها وهي واقعة خلدها الشاعر العربي ابو الطيب المتنبي حين زيارته للامير في الاردن في قصيدته الرائعة وقد جاء فيها :

امعفر الليث الهزبر بسوطه	لمن ادخرت الصارم المصقولا

٤ ـ الخابط هنا هو السوط .

٥ ـ بدر بن عمار صاحب الاردن المار ذكره ومنشد باسه ابو الطيب المتنبي في قصيدته المشهورة .

٦ ـ ضرار بن الازور البطل العربي المشهور الذي حارب في جيش خالد بن الوليد في فتح دمشق وكان يلقب بضرار العاري لشجاعته في القتال ولانه خلع درعه وحارب بقميصه ، ويقال . انه لقب بذلك لخلعه قميصه وخوضه القتال عاريا ، وكان اسر من قبل الروم وتم تحريره على يد اخته خولة .

ديوان ديك الجن الحمصي بين الضياع والتضييع(١)

مظهر الحجي

لم يصل الينا مخطوط كامل لديوان ديك الجن ، بل ورد شعره مفرقاً في بطون كتب الادب والنقد ، ثم جمع هذا الشعر المبدد في ايامنا هذه، في ديوانين متلاحقين : الاول : « ديوان ديك الجن الحمصي»(٢) للأستاذين عبدالمعين الملوحي ومحيي الدين الدرويش .

فقد جمعا بين دفتي الديوان ١٠٩ قطعة شعرية ما بين القصيدة والمقطوعة ؛ وبلغ عدد أبياتها ٤١٧ بيت ، كما بلغ عدد الصفحات ١٣٠ صفحة من القطع المتوسط .

بذل الباحثان جهداً مشكوراً ، وكان لهما فضل الريادة في احياء شعر الديك الذي يمثل معلماً من معالم الشعر في العصر العباسي . ولكنهما أغرقا في شرح الشعر وتفسيره ، ولم يلتزما بقواعد التحقيق المعروفة ؛ فلم يهتما بتخريج الأبيات ومطابقتها ، ولم يشيرا الى المصادر بأجزائها وصفحاتها(٣) .

وعلى الرغم من هذه الهنات ، فان ما قاما به عمل رائد يستحق الشكر ، لأنهما كانا أول من فتح الباب الى عالم ديك الجن المغلق .

الثاني : « ديوان ديك الجن »(٤) للباحثين الدكتور أحمد مطلوب والأستاذ عبد الله الجبوري فقد جمع الباحثان بين دفتي الديوان ١٣١ قطعة شعرية ، ما بين القصيدة والمقطوعة وبلغ عدد أبياتها ٦٤١ بيت . ثم أحالت دار الثقافة عملهما الى أحد الأدباء الباحثين(٥) فأضاف بعض الاستدراكات في التخريج والشعر الذي لم يصلا اليه ، وبلغ ما أضافه ثلاثين بيتاً .

لقد اعتمد الباحثان في اخراج هذا الديوان على مصدرين :

آ ـ نسخة مخطوطة جمعها الشيخ محمدالسماوي وسماها : « الملتقط من شعر عبد السلام بن رغبان ديك الجن » .

ب ـ كتب الأدب والتراجم والنقد .

فاعتمدا مخطوطة السماوي أصلا ، ثم تمماها بما وجداه في بطون الكتب ، فجاء الديوان في ثلاثة أقسام :

الأول : في آل البيت : ويضم ثماني قصائد في ١٥٦ بيت .

الثاني : فنون مختلفة : وهو ٣٩ قصيدة في ٢٧٨ بيت .

الثالث : تكملة الديوان : وهو ما لم يرد في نسخة السماوي ، ويضم ٨٤ قصيدة في ٢٠٧ بيت .

واتبع الباحثان قواعد التحقيق العلمي، وبذلا جهداً واضحاً في جمع القصائد وتخريجها ومطابقة الأبيات والاحالة على المصادر التي عادا اليها ، وذكر الاختلافات ان وجدت . ولكن عملهما لا يخلو من بعض الهنات . فمخطوطة السماوي عمل متأخر لا يتصف بالقدم والتوثيق والرواية عن العلماء والرواة ، وكان يمكن للباحثين أن يقوما بما قام به السماوي ؛ وقد فعلا ، فجمعا من بطون الكتب ما لم تثبته المخطوطة من شعر ديك الجن .

ثم ان اعتمادهما المخطوطة أصلا ، جعل عملهما مضطرباً ، فلم يرتبا الديوان على حروف المعجم ، كما تكررت بعض المقطوعات؛ وكان يمكن لهما بسهولة أن يعيدا ترتيبها ويردها الى أصلها(٦) ، وزادت استدراكات واضافات دار الثقافة في اضطرب الديوان .

وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي بذله الباحثان في التقصي والاحاطة ، فانهما لم يستطيعا الوقوع على شعر ديك الجن كاملا(٧) . وهذا أمر بدهي ، ما دام ديوانه الأصلي المخطوط ضائعاً ، وما دامت المطابع تعرض كل يوم جديداً . ولقد وقفت على بعض شعره، مما لم يرد في الديوانين المطبوعين .

ولقد شجعني ما وقفت عليه ـ وهو يوازي ثلث ديوانه ـ على اعادة اخراج الديوان من جديد ، وأنا في سبيلي الى ذلك .

والسؤال الآن : هل ترك ديك الجن ديواناً مخطوطاً ؟ فاذا لم يترك ، فهل جمع أديب من الأدباء من معاصريه أو لاحقيه ، شعره في ديوان متكامل مرتب مبوب ، كما هو الأمر مع غيره من الشعراء ؟ .

لم يكن ديك الجن نكرة في عصره ، ولم يكن شعره محصوراً في حمص أو بلاد الشام . واذا كان من الثابت أنه لم يغادر بلاد الشام ، ولم يفد على الخلفاء والأمراء ما دحاً متكسباً ؛ فان من الثابت أيضاً أن شعره كان يجري على ألسنة الأدباء والشعراء في الأمصار كما تحفل به كتب الأدب والنقد(٨) وتدخله طرفاً في الموازنات التي تعقدها بين الشعراء في

أغراض الشعر المختلفة · ثم ان مأساة الشاعر في محبوبته ورد ، تكفي لتجعل ذكره يطبق الآفاق · فأين ذهب شعره ؟ وأين ذهب ديوانه؟ ·

اننا لا نقع في كتب التراث على الكثير من أخبار الشاعر ، وكأنها اتفقت جميعاً على اغفاله والوقوف عند مأساته في ورد ، وكانت ـ في معظمها ـ عالة على أبي الفرج وكتابه الأغاني(٩) تنقل عنه ولا تتجاوزه ·

وفي ظني أن هناك عدة أسباب ، اجتمعت فكانت سبباً في خمول ذكر ديك الجن وضياع شعره أو تضييعه · فانتماؤه الى الحزب السياسي المعارض ، حزب الشيعة ، ومواقفه المتهتكة من المجتمع وقيمه الأخلاقية والدينية ، وجرأته في الجهر بمعتقده ومواقفه ؛ وفاجعته المأساوية بورد وما خلفته في نفسه من صدوع، ثم ما يحفل به شعره من مجون وتمرد وجرأة على القيم ؛ هذه الجرأة التي كانت سبباً لاتهامه بالزندقة والالحاد ، حتى قال صاحب كتاب ديوان المعاني : « ومن كلام الملحدين لعنهم الله »(١٠) ثم أورد قول ديك الجن :

هي الدنيا وقد نعموا باخرى	وتسويف النفوس من السوافِ
فان كذبوا امنتَ وان اصابوا	فان المبتليك هو المعافي
واصدق ما ابثك ان قلبي	بتصديق القيامة غير صاف

ولكن هل تمنع هذه الأسباب مجتمعة وجود ديوان للديك ؟ في رأيي أن لا · وقد وصلتنا دواوين لشعراء من معاصريه ، وممن هم في طبقته الشعرية أو دونه مرتبة ، بل ان بعضهم يفوقه فيما اتهم به من كفر أو الحاد أو زندقة ، أو انضواء تحت لواء المعارضة السياسية لبني العباس ؛ ولقد دفع بعضهم حياته ثمناً لهذه التهم · وليس الناس جميعاً في عصره من الأتقياء ، أو من أنصار العباسيين، بل ان لكل شاعر أنصاره ومحبي فنه ولونه الشعري ·

وقد كان لديك الجن من يحب فنه وينقله عنه · وحسبنا ما يرويه ابن عساكر على لسان سعيد بن يزيد الحمصي ، قال : « دخلت على ديك الجن ، وكنت أختلف اليه أكتب عنه شعره · »(١١) فهل كتب سعيد هذا شعر الديك كاملا ؟ واذا لم يكتبه كاملا ، ولم ينظمه في ديوان مستقل ـ وهو فيما يبدو من كلامه من المشتغلين بالأدب ـ فأين مخطوط القصائد التي كتبها ؟

اننا لا نعثر في ديوانه المجموع الا على النزر من القصائد المتكاملة ، وأما ما تبقى فمقطوعات أو أبيات متفرقة في كتب الأدب والنقد ؛ ويدل سياقها على أنها أجزاء من قصائد كاملة ، وهذا يدل على غزارة شعر الديك ، هذه الغزارة التي لم يصل الينا منها الا نيف وثمانمائة بيت ·

ثم ان كتب الأدب والنقد حافلة بالشعر المنسوب لديك الجن الحمصي ، ولقد جعلته هذه الكتب طرفاً رئيساً في المقارنات والموازنات · وفي يقيني أن الناقد ابن وكيع التنيسي،

كان يضع أمامه نسخة من ديوان ديك الجن عندما الف كتابه(١٢) الذي درس فيه شعر المتنبي ، وتتبع سرقاته وأعادها ــ من وجهة نظره ــ الى مواطنها · ولقد كان شعر الديك من أهم المواطن التي سطا عليها المتنبي ·

والذي يهمنا الآن هو اعتماد ابن وكيع على مخطوط لشعر الديك في بحثه ، والا فكيف استطاع أن يعقد هذه المقابلات الدقيقة ،ويختار المناسب من شعر ديك الجن ليجعله مصدراً لشعر المتنبي ؟ ونحن نعلم أن ما دوّن في كتب التراجم والأدب لا يكفي هذا الباحث ولا يغنيه ، كما نعلم أننا واجدون في شواهده شعراً للديك ، لم يرد في ديوانيه المطبوعين ·

وما ينطبق على ابن وكيع ينطبق أيضا على الرقيق النديم(١٣) وكتابه الذي تناول فيه الخمرة وأوصافها في الشعر· فهو لايستطيع أن يتخير ما تخيره الا من ديوان يسمح له باختيار الأبيات المناسبة ليستشهد بها على موضوعه المحدد ·

كما أننا واجدون أيضاً بين شواهده شعراً لديك الجن، لم يرد في ديوانيه المطبوعين.

واذا كان ما قلناه حتى الآن ضرباً من التكهن والاجتهاد فان هناك من يضم بين دفتيه مجموعة مرتبة مبوبة من شعره على أقل تقدير ·

وأولى هذه الاشارات وردت على لسان الثعالبي(١٤) ، حيث يذكر أن ابن طباطبا طلب من أبي عمرو جعفر بن شريك ، ديوان ديك الجن ، فلم يعطه اياه ، فقال يعاتبه :

يا جواداً يمسي ويصبح فينا واحداً في الندى بغير شريك
أنت من أسمح الأنام بشعر الناس ، ماذا اللجاج في شعر ديك
يا حليف السماح لو أن ديك الجن من نسل ديك عرش المليك
لم يكن فيه طائل بعد أن يدخله الذكر في عداد الديوك

ثم تكررت هذه الاشارة بصورة أخرى في مرآة الجنان ، حيث يقول المؤلف في معرض حديثه عن ابن الأثير صاحب المثل السائر :« وله مجموع أخبار ، فيه شعر أبي تمام والبحتري وديك الجن والمتنبي ، في مجلد واحد كبير ، وحفظه مفيد »(١٥) ·

كما تكررت في دراسة الدكتور السيد محمد يوسف للشمشاطي وكتابه الأنوار ومحاسن الأشعار · وقد عدد من آثار الشمشاطي « عمل ديك الجن وصنعه »(١٦) ·

ان ما عرضناه حتى الآن ، يكفي للدلالة على وجود ديوان مخطوط لشعر ديك الجن الحمصي ، ضاع أو ضُيِّع ، أو ما زال يرقد في احدى مكتبات التراث، في مكان ما من العالم، ينتظر اليد التي ستنفض عنه غبار القرون ·

وربما طال انتظارنا ، ولكن هذا لن يوقفنا عن التتبع والاستقصاء وجمع ما نصل اليه من شعره المتناثر في بطون الكتب ، علنا بهذا الجد نرد للشاعر بعض حقه علينا ، ونعود به الى مكانه الحقيقي بين شعرائنا الكبار ، الذين انصب عليهم من العناية والدرس أضعاف ما ناله ديك الجن ، وهو الذي كان يعد في عصره واحداً من أبرز الشعراء المجددين ، ورأساً من رؤوس المدرسة الشامية في الشعر ، التي استوت واكتملت على يدي أبي تمام ، تلميذ ديك الحمصي المجد ٠

مظهر الحجي

حمص ـ جورة الشياح ـ شارع زبيدة



□ هوامش البحث :

١ ـ ديك الجن الحمصي هو عبد السلام بن رغبان ، ولد في حمص سنة ١٦١ هـ وتوفي فيها سنة ٢٣٥ هـ ٠ وديك الجن لقب عليه ٠ اشتهر بقتل زوجته ورد ، وكان من المجددين في العصر العباسي ورأسا من رؤوس المدرسة الشامية ٠

٢ ـ طبع في حمص سنة ١٩٦٠ م ٠

٣ ـ أطلعني الأستاذ عبد المعين الملوحي مشكورا على ما استدركه من شعر لديك الجن على ديوانه ، وانما اقدر له جهده الكبير وامانة العالم فيه ٠

٤ ـ طبع في بيروت سنة ١٩٦٤ م ٠

٥ ـ لم يصرح باسمه ٠

٦ ـ انظر الديوان : ص ١١٢ ، المقطوعة رقم ٢٠ ٠ وقد تكررت المقطوعة نفسها ، حيث أوردها الباحثان مع قصيدتها الام في الصفحة ١٧٧ من الديوان ٠

٧ ـ انظر مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق ج ١/المجلد ٥١ ص ١٥٣ وما يتلوها ٠ واستدراكات هلال ناجي ، بغداد ٠ وقد افردت فصلا خاصا في كتابي عن ديك الجن ، لاستدراكاتهما وما استدركته عليهما ايضا ٠

٨ ـ انظر المنصف في نقد الشعر وقطب السرور وديوان المعاني والموازنة والابانة وغيرها من كتب التراث ٠

٩ ـ الاغاني : ج ٥١/١٤ ٠

١٠ـ ديوان المعاني : ج ٢٥١/٢ ٠

١١ـ تاريخ دمشق لابن عساكر ج ١٥٩/١٠ (مخطوطة المكتبة الظاهرية ـ دمشق) ٠

١٢ـ المنصف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره ٠

١٣ـ قطب السرور في اوصاف الخمور ٠

١٤ـ الديوان : ص ٢٠٦ « مطلوب وجبوري » ٠

١٥ـ مرآة الجنان وعبرة اليقظان : ج ٩٩/٤ ٠

١٦ـ انظر مجلة مجمع دمشق ج ٢/مجلد ٤٨ ص : ٣٥٩ـ٣٧٠ ٠



نشاطات في خدمة التراث

اعداد : عبد اللطيف الأرناؤوط

□ المؤتمر العاشر لتاريخ العلوم عند العرب :(١)

احتفل في مدينة اللاذقية بالمؤتمر العاشر لتاريخ العلوم عند العرب ، الذي اقامه معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب بين ٢٢ ـ ٢٤ نيسان ١٩٨٦ شارك فيه عدد من العلماء والباحثين المهتمين بالتراث العلمي العربي. وتم اتخاذ سلسلة من التوصيات التي من شانها تعميق وتوطيد العلاقات الثقافية والعلمية بين معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب والمنظمات العلمية العربية والدولية ، وفيما يلي نص هذه التوصيات .

١ ـ العمل على تعميق وتوطيد العلاقات الثقافية والعلمية بين معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب والمنظمات العلمية العربية والدولية (الألكسو ـ الأسيسكو اليونسكو) ، ومناشدة هذه المنظمات بما يلي :

آ ـ دعم معهد التراث العلمي العربي لتمكينه من تحقيق اهدافه في الكشف عن التراث العلمي العربي وتحقيقه ونشره .

ب ـ العمل على احداث مركز تدريب في معهد التراث لتحقيق التراث باسلوب علمي موحد .

٢ ـ بذل الجهود لاجراء بحوث مشتركة بين المختصين في كل فرع من العلوم والمؤرخين له تحقيقاً للدقة العلمية والموضوعية .

٣ ـ العمل على كتابة موسوعة علمية حديثة عن التراث العلمي العربي في مجالات العلوم كافة يساهم فيها الاختصاصيون من العلماء والباحثين .



٤ ـ السعي لتحقيق المخطوطات التي لم تتحقق حتى اليوم ٠

٥ ـ الطلب الى معهد التراث العلمي العربي أن يفرض في كل مؤتمر سنوي تقديما لأفضل ما حققه ونشره في المعهد من مخطوطات خلال العام ٠

٦ ـ مناشدة الباحثين في تاريخ علوم البحار والملاحة البحرية وحثهم على التعاون مع معهد التراث لتقديم دراسات أصيلة حول مساهمات العرب في هذا المجال ٠

٧ ـ مناشدة محافظ اللاذقية ومجلسها التنفيذي وجامعتها باطلاق أسماء العلماء العرب على الشوارع والساحات والمدارس ومدرجات كليات الجامعة وغيرها ، وكذلك اقامة تمثال للملاح العربي ابن ماجد ٠

٨ ـ مناشدة وزارة الاعلام بالتوجيه لوسائلها بتغطية كافة نشاطات المعهد ومؤتمراته السنوية وتظاهراته العلمية المختلفة ٠

٩ ـ مناشدة الحكومات بأن تبقي على المخطوطات في أماكنها الأصلية دون نقلها الى مناطق أخرى عن طريق المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ٠

١٠ ـ مناشدة السادة المحافظين بتشكيل لجان لاحياء التراث في محافظاتهم بالتنسيق والتعاون مع معهد التراث وجامعة حلب ٠



★ ★ ★

☐ التراث والواقعية في المسرح :(١)

ألقى السيد الدكتور (فايز الداية) رئيس قسم اللغة العربية في جامعة حلب محاضرة عن الواقعية القريبة في المسرح (زمانا ومكانا وشخوصا) ميز في بدايتها بين المعاصرة والتراث فرأى أن المعاصرة تمتلك أدوات العصر واتجاهاته في المسرح ويقصد بذلك التجديد المسرحي الذي جاء بما لم يكن ، أو أنه ركز على زوايا فنية كانت تمر عابرة من قبل (بريخت) ٠

أما التراث فهو نهج مسرحي قد كان في المسرح الاغريقي منذ (٥٠٠) ق٠ م ، واستمر عبر المدارس المسرحية وأعمال المبدعين ٠ وان لم تكن الكوميديا منجزة منذ القديم فانها بدأت تستقي من الواقع القريب والمعاصر ٠

ثم تحدث الدكتور (داية) عن ارتباط التاليف المسرحي الحي بالعمل المسرحي ومدى انتشاره في سورية فذكر أن الستينات كانت بداية لمرحلة مسرحية جديدة مع القباني حيث المسرح القومي وما تلاه من محاولات ترسيخ للفرق القومية فكان مسرح الشعب في حلب ، ومن ثم الفرقة القومية والنظائر في فرقة حمص العمالية ، وقد بدأ الاطار العملي للمسرح في فرق الهواة أولا ، وفي الفرق العمالية والطلابية والشبيبية فيما بعد وذلك في أواسط السبعينات وما بعدها ٠



□ نشاطات الجمعية السورية لتاريخ العلوم : (١)

تعد الجمعية السورية لتاريخ العلوم أهم انجازات معهد التراث العلمي العربي وتهدف لرفد وتطوير الحضارة العلمية العالمية من خلال النهوض بالأبحاث المتعلقة بتاريخ العلوم والقيام بالدراسات الأساسية الرامية لابراز مساهمة العرب في العلوم ، وتوثيق العلاقات مع المنظمات العربية والدولية العاملة في حقل تاريخ العلوم • ولتحقيق هذه الأهداف تعمل الجمعية على تنظيم المحاضرات والندوات والمؤتمرات الدولية التي تتعلق بتاريخ العلوم حيث يشارك في مناقشاتها كبار العلماء ، كما تقوم الجمعية بنشر المؤلفات والبحوث ، واصدار النشرات والمجلات والمساعدة على نشرها ، وتنظيم المؤتمرات والاشتراك فيها ، بالاضافة لتنظيم الرحلات المتعلقة بالبحوث وتنشيطها ، وتخصيص منح للدراسة والبحث في المجالات التي تحقق أغراض الجمعية ، والتعاون مع الجمعيات والمنظمات العربية والدولية العاملة في مجال تاريخ العلوم •

وقد بدأت الجمعية بتنفيذ مشروع الصناعات التقليدية التراثية القديمة ومحاولة ابرازها بنماذج مصغرة ، وتنفيذ مشروع الأقمشة والألبسة الشعبية الفولكلورية ، ومحاولة تأمين نماذج منها قبل أن تندثر ، وتعمل الجمعية على جمع المخطوطات العربية القديمة بشتى الوسائل واستقطاب الباحثين ، وتنسيبهم للجمعية للاستفادة من نشاطهم ، كما تعمل الجمعية على شراء آلة ــ تنضيد ضوئي ــ لنشر التراث وتوزيعه بطريقة سريعة كما اشترت الجمعية آلة تصوير فوتوكوبي لمساعدة الباحثين في الحصول على ما يرغبون من التراث والجمعية عضو في الاتحاد الدولي لجمعيات تاريخ العلوم والفلسفة ، وتعمل حالياً لانشاء اتحاد عربي لجمعيات تاريخ العلوم لتوثيق الروابط بين جميع العلماء العرب المهتمين بتاريخ العلوم وتطوير أبحاثهم وأعمالهم وتسعى الجمعية جاهدة للوصول الى الأهداف العلمية الحضارية المنشودة لرفع شأن أمتنا العربية واعادة سيرتها الناصعة على مر العصور •



□ اجتماع خبراء مداخل الأسماء العربية: (٢)

بالتعاون بين المنظمة العربية والمركز الوطني للتوثيق بالرباط، عقد مؤخراً اجتماع خبراء مداخل الأسماء العربية •

شارك في الاجتماع أحد عشر مشاركاً ، وقد توصل الاجتماع الى مجموعة من التوصيات أهمها :

ــ قواعد المداخل :

يعتمد مبدأ تطبيق الشهرة في اختيار عنصر الاسم الذي يعتبر مدخلا ، سواء كانت الأسماء العربية حديثة أو قديمة ، وسواء كان العنصر المختار لقباً أو نسبة أو نسباً أو اسماً شخصياً •

وفي حالة عدم امكانية تحديد الشهرة خاصة بالنسبة للاسماء الحديثة يقوم العنصر الأخير من الاسم العربي مقام الشهرة ٠

وبعد تدارس المبادىء المطروحة لمدخل الهيئات العربية والأماكن الجغرافية ومقارنتها مع ما ورد في قواعد الفهرسة الانجلوامريكية، يوصي الاجتماع بالبحث عن تطبيق هذه القواعد في المكتبات ومراكز التوثيق والمعلومات العربية ، علماً بأن هذه القواعد قد عالجت ما يطرأ على أسماء الهيئات من تغيير٠

ولضرورة تمكين النظام الآلي من ترتيب مداخل المؤتمرات والمهرجانات وما شابهها التي تنعقد بصورة متكررة ، يوصي باضافة الرقم عدداً قبل رقمه بالحروف مثال :المؤتمر العربي للثروة المعدنية (٤) الرابع ١٩٧٩ :عمان ٠

وتوصي اللجنة ببناء ملف استناد للأسماء العربية القديمة والحديثة بالنسبة للمؤلفين والأعلام وتتولى المنظمة ايجاد الوسائل الممكنة لتنفيذ ذلك ، وتنسيق الجهود في هذا الشأن مع الأطراف المعنية ٠ ويستفاد في عملية بناء الملف من جميع ما صدر حول ضبط الأسماء العربية خاصة منها : كتب التراجم ٠ وتتولى المنظمة العربية اعداد مبادىء بناء الملف والاجراءات الخاصة بذلك بما فيها الاستمارات الموحدة، مع ضرورة الاستفادة من تقنيات نظم المعلومات الحديثة ٠

ضرورة بناء الملف للهيئات والأماكن الجغرافية وفق ما ورد في التوصيات الخاصة٠

ضرورة التزام جميع المكتبات ومراكز التوثيق والمعلومات بتطبيق الشيفرة العربية الموحدة (المواصفة العربية رقم ٤٤٩) الصادرة عن المنظمة العربية للمواصفات والمقاييس عام ١٩٨٤ في شأن ادخال الحروف العربية في مطاريف الحواسيب وترتيبها ألفبائياً ٠

قيام المنظمة بابلاغ هذه التوصيات الى اللجنة القطاعية للتوثيق والمعلومات والاحصاء المنبثقة عن لجنة التنسيق لجامعة الدول العربية المعنية لانشاء الشبكة العربية للمعلومات٠

ضرورة التعاون بين مراكز الايداع في البلدان العربية المختلفة في سبيل تحقيق الالتزام بما ورد في التوصيات السابقة ٠

تقوم المنظمة مع الأطراف المعنية بالدعوة الى تنفيذ الفهرسة قبل النشر في المطبوعات العربية ٠

ضرورة قيام مدارس علم المكتبات والمعلومات وجمعيات المكتبات والمؤسسات الأخرى ذات العلاقة في الوطن العربي بدور فعال في عملية اعداد وتدريب الأطر البشرية الفنية وخاصة في أعمال الفهرسة والضبط الببليوغرافي ، وكذلك القيام بتنظيم نشاط التكوين المستمر ٠

مساهمة مدارس المكتبات والمعلومات في القيام بالدراسات والبحوث التي تساعد على الاستخدام الأمثل للأسس العلمية للفهرسة والضبط البيبليوغرافي وفق التقنيات الحديثة المتعارف عليها دولياً ·

- توصيات عامة :

نظراً لوجود تفهم دولي لاستثناء قطاع التوثيق والمعلومات من الخضوع الى البروتوكولات التي تحتم الاتصال بنقاط محددة في كل دولة ، يوصي المجتمعون بضرورة تمكين المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ادارة التوثيق والمعلومات) ، بالاتصال المباشر مع المكتبات ومراكز التوثيق والمعلومات ومدارس علم المكتبات والمعلومات في البلدان العربية المختلفة ·

★ ★ ★

□ خطة اعلامية لنشر الثقافة العربية الاسلامية : (٢)

كيف يصل صوتنا الحضاري والثقافي الى العالم · وكيف نساهم في الحوار الانساني من خلال ثقافتنا ونجعل لغتنا الأم رائدة تؤكد حضورها في المحافل الدولية · وبكلام آخر ، كيف نعلم اخواننا المسلمين من غير العرب لغتنا العربية ، وكيف نعلم هذه اللغة أبناء العرب المهاجرين في أوربا وأمريكا · تلك هي القضايا التي أنشأت لأجلها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم جهازها الدولي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية في الخارج ·

لقد قام الجهاز وخطا خطوات عملاقة في الدرب المرسوم له وتحرك على الأرض الافريقية والأوروبية والأمريكية وعقد الاجتماع الأول لمجلس أمنائه خلال شهر مارس ١٩٨٥ بتونس ·

ومن بين توصيات هذا المجلس المشكل من مثقفين وعلماء وساسة عرب دعوة المنظمة العربية لوضع خطة اعلامية رصينة ومفصلة ومباشرتها عبر كل الوسائل داخل الوطن العربي وخارجه وفق الأولويات المحدودة في خطة عمل الجهاز ·

- الخطة وهدفها :

وتنفيذاً لهذه الدعوة انعقدت مؤخراً بتونس ندوة هامة ساهم فيها اعلاميون عرب وانكبت على دراسة مشروع الخطة التي وضعها الاعلامي العربي الأستاذ سعد لبيب ·

وكما يتضح من الوثائق فان الغرض من هذه الخطة دعم مسيرة الجهاز في العمل على تأكيد عالمية اللغة العربية وعلميتها والتنويه بمكانة الثقافة العربية الاسلامية ودورها في المحيط الدولي وبسط الثقافة العربية الاسلامية كوسيلة قادرة على تمهيد السبيل الميسر للوفاء بالالتزامات الروحية القومية والحضارية ومواصلة الدور التاريخي المجيد للامة العربية في الارتقاء بحضارة الانسان في سعيه لتحقيق السلام والعدل والرفاهة ·

ـ اعتماد الخطة :

وتتضمن الخطة الاعلامية جملة من المرتكزات النظرية التي تحدد أهداف الخطة والجمهور الذي تتوجه اليه ومختلف وسائل الاتصال وجملة المبادىء التي تتحكم في صياغة الرسالة الاعلامية وغير ذلك من المرتكزات التي تهدف لتوفير مقومات النجاح لهذا العمل الاعلامي الكبير الذي يتوقف عليه نجاح عملية قومية حضارية ٠

كما تتضمن الخطة مجموعة من الترتيبات والتنظيمات العملية التي تنطلق من الهدف العام للخطة الاعلامية وهو خلق رأي مساند لجهاز التعاون الدولي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية في تنفيذ برامجه ومشروعاته سواء على المستوى الوطني أو القومي أو الدولي، وتقسم الخطة تصور تحقيق هذا الهدف الى مرحلتين :

المرحلة الأولى للخطة يكون هدفها التعريف بالجهاز وبتاريخه وفلسفته وانجازاته ومشروعاته لرسم صورة طيبة له على المستوى القومي والدولي ، وكسب ثقة قادة الرأي في الأقطار العربية ، والمسؤولين الرسميين وقيادات القطاع المالي والاستثماري ، والمعنيين في التنظيمات والمؤسسات الخارجية والدولية، وخلق رأي عام شعبي مساند لمشروعات الجهاز وقادر على الضغط بشكل غير مباشر على أصحاب القرار ٠

ـ يوم قومي لنشر الثقافة العربية :

وتقدم الخطة تصوراً لتحقيق هذا الهدف على مستوى النشاط المركزي للجهاز وعلى مستوى الهيئات الوطنية بمختلف الدول العربية أيضا ، فعلى المستوى الأول تضع الخطة جملة من الترتيبات العملية منها توفير أكبر قدر ممكن من المعلومات عن انجازات الجهاز وتوزيعها على الهيئات الوطنية والمنظمات والمؤسسات والاتحادات القومية في الوطن العربي والمؤسسات العربية في الخارج ، ثم أصدار مجلة فصلية للبحوث المتخصصة في مجالات عمل الجهاز ونشره معلومات باللغات العالمية لتوزيعها على الجهات الدولية الرسمية، والشعبية ، والتعاون مع هيئات التلفزيون العربية المهتمة بقضايا العالم الاسلامي لاعداد برامج تلفزيونية قابلة للتداول بين هيئات التلفزيون العربية ٠

كما تتضمن الخطة أيضا تسمية يوم قومي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية ونشرها تساهم فيه المؤسسات الاعلامية والثقافية والتربوية وذلك بهدف شرح أهمية نشر هذه الثقافة خارج الوطن العربي ٠

كما تتضمن الخطة أيضا تسمية يوم قومي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية ونشرها تساهم فيه المؤسسات الاعلامية والثقافة والتربوية وذلك بهدف شرح أهمية نشر هذه الثقافة خارج الوطن العربي ٠

كما تتضمن الخطة جملة من التنظيمات توكل الى الهيئات الوطنية بهدف تحسين أجهزة الاعلام في البلاد العربية والعمل على التعريف بمشروعاته ودعوة دور النشر العربية للقيام بدور مماثل ٠

- تكثيف الحملة الاعلامية :

وتحدد الخطة هدف المرحلة الثانية من التصور الذي اعتمد من قبل اللجنة الاعلامية دليلا للعمل كالتالي : الحصول على المساهمات والهبات من الجهات الرسمية والمؤسسات المالية وغيرها من الأفراد القادرين من الجمهور العام ، مع التركيز على مشاركة الجمهور العادي حتى لو كانت حصيلة المساهمة صغيرة نسبياً لما يمثله هذا العمل في ذاته من مغزى مساندة الرأي العام وما تتضمنه هذه المساندة من قوة دفع واستمرارية ٠

وتنص الخطة - تحقيقاً لهذا الهدف - على تكثيف الحملة الاعلامية على مستوى الجهاز كما تنص على تشكيل وفدين برئاسة كل من المدير العام للمنظمة ورئيس الصندوق للاتصال الشخصي بالمسؤولين الرسميين وقيادات المؤسسات المالية والاستثمارية والجمعيات الثقافية والدينية والقادرين في الأقطار العربية المختارة ، وتوجيه رسائل خاصة من المدير العام للمنظمة الى الوزراء المسؤولين عن التربية والتعليم العالي والثقافة والاعلام والشؤون الدينية في الدول العربية ،يدعوهم الى المساهمة في صندوق التعاون الدولي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية لضمان استمراريته وشمول نشاطه استكمالا لما يقومون به من جهد في هذا المجال ،واختيار وتمويل المشروعات التي يرونها مناسبة من بين مشروعات الجهاز ، كذلك توجيه رسائل من مدير الصندوق الى المؤسسات المالية والتجارية العربية يطلب من المسؤولين المساهمة في دعم الصندوق ٠

كما تتضمن الخطة النص على تخصيص باب ثابت في بعض الصحف العربية التي توزع على المستوى القومي والدولي ، لنشر أسماء المؤسسات والأفراد الذين ساهموا في المشروع اذا رغبوا في ذلك ٠

وتعدد الخطة مسارات العمل الاعلامية على مستوى الهيئات الوطنية ، فيما يخص هذه المرحلة الثانية بالاعلان عن فتح باب التبرع رسمياً أمام المؤسسات والقادرين والاكتتاب العام للجمهور للمساهمة في الصندوق، وحث الصحف الوطنية على الاشادة بجهود المساهمة من المؤسسات والأفراد ، والاتصال بدور النشر باعتبارها طرفاً في نشاطات الجهاز مستفيداً أساساً من نشر اللغة العربية والثقافة العربية الاسلامية ودعوتها الى تقديم مساعدات عينية للجهاز ، وغير ذلك من الاجراءات والتنظيمات التي تهدف الى ايجاد اطار عام وأنظمة وأساليب عمل مناسبة لتأمين موارد وتغطية الجهاز ٠

* * *

☐ عدد خاص بفهارس الأعداد السابقة من نشرة أخبار التراث العربي (٣) :

قامت نشرة (أخبار التراث العربي) التي يصدرها معهد المخطوطات العربية والتي يقوم باداراتها الدكتور خالد عبدالكريم جمعة برصد ما ورد في جميع أبواب النشرة في فهرسين شاملين ، أحدهما للمخطوطات والكتب ،والآخر للاعلام من المؤلفين والمحققين والباحثين

والمراجعين ، ولم يذكر في الفهرس الأول منهما أسماء الدراسات ٠٠ الا اذا كانت قائمة على مخطوطة أو شخصية تراثية ٠ حيث تم الاكتفاء بذكر المخطوطة نفسها لسببين :

١ ـ أن اسم الدراسة ليس في ذهن الباحث غالباً عندما يبحث عن علم من الأعلام أو مخطوطة من المخطوطات ٠

٢ ـ أن ذكر المخطوطة يجمع كل ما يتصل بها في موضع واحد ٠

* * *

□ تقرير مجمع اللغة العربية الأردني(٤) :

أصدر مجمع اللغة العربية الأردني التقرير السنوي التاسع حول منجزات المجمع خلال عام ١٩٨٥ ٠ ومما جاء فيه :

اولا ـ تعريب التعليم العلمي الجامعي :

صدر عن المجمع في مجال تعريب التعليم العلمي الجامعي هذا العام ، كتاب « الفيزياء الكلاسيكية والحديثة ، الجزء الثالث ، تأليف : كينث و٠ فورد ٠ ترجمة د٠ عمر الشيخ والدكتور عيسى شاهين وكان المجمع قد أصدر الجزء الأول من هذا الكتاب سنة ١٩٨١ م ودفع بالجزء الثاني الى المطبعة ٠

أما كتاب « الألكترونيات الأساسية لطلبة العلوم » تأليف : جيمز ٠ ج٠ بروفي ، ترجمة د٠ ابراهيم بدران ، فقد صدرت طبعة جديدة منه بعد الانتهاء من ترجمته وقبل أن يدفع الى المطبعة ، مما حدا بالمجمع الى اعادة النظر في الترجمة في ضوء الطبعة الجديدة ٠

وبصدور هذه الكتب يكون المجمع قد استكمل خطته في تعريب الكتب العلمية لمستوى السنتين الجامعيتين : الأولى والثانية في كلية العلوم ٠

ثانيا ـ تعريب المصطلحات :

يعكف المجمع على دراسة عدد من المصطلحات العسكرية لأسلحة الدروع والهندسة واللاسلكي ، وكذلك على عدد من المصطلحات العلمية في الفيزياء والكيمياء والرياضيات والبيولوجيا والجيولوجيا ، ومصطلحات الدهانات والورنيشات ، والمصطلحات التجارية لمرحلة التعليم الثانوي ، وبعض مصطلحات المهن والحرف كمصطلحات التدفئة والتكييف والتبريد وصيانة السيارات ٠ وتوجد مصطلحات أخرى ما تزال تنتظر دورها في الدراسة كمصطلحات الكهرباء والتلفاز والنجارة والحدادة ٠

ويعمل مجلس المجمع ولجانه عملا متواصلا من أجل انجاز دراسة هذه المصطلحات وايجاد المقابلات العربية لها لاغناء اللغة العربية بألفاظ ومصطلحات جديدة · ومن المنتظر أن يصدر المجمع عدداً من هذه المعاجم في وقت قريب ·

ويقوم المجمع بتوزيع ما يصدر عنه في هذا المجال على المجامع اللغوية العربية ، ووزارات التعليم العالي ووزارات التربية والتعليم ، والجامعات العربية والمؤسسات العلمية من أجل تعميم الفائدة وتوحيد المصطلح العلمي في أرجاء الوطن العربي ·

ثالثا ـ من منشورات المجمع الأخرى :

أصدر المجمع هذا العام العدد (٢٧) والعدد المزدوج (٢٨ـ٢٩) من مجلة المجمع، كما أصدر من الكتب ما يلي :

١ ـ كتاب الموسم الثقافي الثالث للمجمع لعام ١٩٨٥ م ·

٢ ـ كتاب مشروع مجمع اللغة العربية الأردني للرموز العلمية العربية ·



☐ توصيات وقرارات مكتب التربية العربي لدول الخليج(٥) :

بعد اختتام اجتماع الناشرين وممثلي وزارات الاعلام في الدول السبع· أصدر مكتب التربية العربي لدول الخليج القرارات والتوصيات التالية :

١ ـ الموافقة على ميثاق (الدوحة) للناشرين الخليجيين والمقر مبدئياً من قبل المؤتمر العام الثامن لمكتب التربية العربي لدول الخليج بعد ادخال بعض التعديلات على مواده وذلك تمهيداً لاعتماده من قبل وزارات الاعلام في الدول الأعضاء ·

٢ ـ انشاء اتحاد للناشرين الخليجيين « طبقاً لما ورد في المادة سابع عشر من الميثاق» وتكوين لجنة تحضيرية لهذا الغرض تتألف من عضو من الناشرين في كل دولة ويناط بها تقديم مشروع للنظام الأساسي للاتحاد في موعد لا يتجاوز ستة أشهر من تاريخ اكتمال موافقة الدول الأعضاء ممثلة في وزارات الاعلام ،وتضم هذه اللجنة ممثلا عن مكتب التربية العربي لدول الخليج يتولى تنسيق عملها والدعوة لاجتماعاتها ·

٣ ـ يسعى الناشرون فيما بينهم الى انشاء مركز للترجمة لاختيار أفضل المواد المترجمة والحرص على سلامتها لغوياً وعلمياً والتنسيق بين الدول الأعضاء ·

ـ حصر الاستيراد والتوزيع :

وعلى ضوء ما دار من مناقشات حول تشخيص الصعوبات التي تواجهها صناعة نشر الكتاب في دول الخليج العربية ، فقد رأى المشاركون رفع التوصيات العامة الآتية الى

أصحاب المعالي وزراء الاعلام بدول الخليج العربية على أمل بذل جهودهم في سبيل تحقيقها ·

١ ـ أن تتحمل الدولة بعض تكاليف شحن الكتب من دول الخليج العربية الى الأسواق الخارجية كما هو متبع في كل من تونس والجزائر وغيرهما من الدول العربية ·

٢ ـ أن تقدم كل دولة من دول الخليج العربية ما يمكن من دعم لحركة صناعة الكتاب بطريقة مباشرة ، وذلك بأن يتم حصر استيراد وتوزيع الكتاب في دول المنطقة بالناشرين والموزعين المحليين فيها ، وأن يطلب من الجامعات والهيئات والمؤسسات العلمية والتعليمية مراعاة ذلك ·

٣ ـ أن تشتري الدولة ممثلة في هيئات أو مؤسسات معينة عدداً من النسخ من الكتب والاستفادة منها في :

ا ـ توزيعها على السفارات في خارج الدول للتعريف بحركة النشر ·

ب ـ الأسابيع الثقافية لكل دولة في كافة أنحاء العالم العربي على أن تقدم هذه الكتب اما بأسعار مخفضة للدول التي تقام بها الأسابيع الثقافية أو اهدائها للمؤسسات العلمية والأكاديمية بتلك الدول ·

ـ جوائز سنوية للكتب :

٤ ـ تمنح كل دولة جوائز سنوية لأفضل كتب صدرت عن دور النشر فيها لتكون دافعاً للناشرين للتنافس على اصدار الجيد منها واغناء الحركة الثقافية والعلمية بدول المنطقة وذلك عن طريق لجان تشكل لهذا الغرض من الجهات المعنية في كل دولة ·

٥ ـ تخصيص برامج في وسائل الاعلام المرئية والمسموعة والمقروءة تهتم بحركة النشر ويتم من خلالها القاء الأضواء على الكتب التي تصدر من حين الى آخر ·

٦ ـ أن يكون هناك معرض دوري للكتاب في كل دولة لتشجيع عادة القراءة واقتناء الكتاب وتكون له الصفة الدولية ويدعى له الناشرون من كافة أنحاء العالم · وذلك للتعارف بين الناشرين في دول المنطقة ، والناشرين في العالم العربي والأجنبي · على أن يتم اشتراك الناشرين العرب والأجانب في تلك المعارض عن طريق الناشرين المحليين بدول الخليج ·

٧ ـ تشجيع المؤلفين على طبع ونشر كتبهم عن طريق دور النشر المحلية بما يساعد على حصر النتاج الفكري والثقافي بدول المنطقة وتقييمه كما هو الحال في دول العالم المتقدمة في هذا المجال ·

٨ ـ انشاء شركة خليجية للتوزيع يمولها الناشرون الخليجيون مهمتها ضمان حسن التوزيع وتسويق الكتاب بدول المنطقة وخارجها ·

□ كتاب « المثلث » تاليف : ابن السيد البطليوسي : (٥)

يعد ابن السيد البطليوسي واحداً منكبار علماء العربية الذين أنجبتهم الأندلس في القرن الخامس بسبب اضافاته الجادة التيأسهمت في اغناء الفكر العربي بصورة عامة والدرس اللغوي بصورة خاصة وقد نالتجهوده التي توزعتها ميادين مختلفة منالمعرفة قدراً كبيراً من اهتمام القدامى والمحدثينلمكانتها المرموقة بين مؤلفات علماء العربية ، وقد اختار الدارس « صلاح مهدي علي الفرطوسي » من بين كتبه المخطوطة كتاب«المثلث» لتحقيقه ودراسته ، لأهميته البالغة في تاريخالمعجم العربي ولمكانته بين كتب « التراث » • فقد استطاع ابن السيد في كتابه هذا تحديدمصطلح المثلث في اللغة ولعله أول من أضاف الى المثلث المختلف المعاني المثلث المتفق في معناه • وهو أول لغوي ألف في المثلث

وقد أفاض ابن السيد في شرح مادته اللغوية أكثر من سابقيه ولاحقيه بعبارة سمحة مستشهداً على مايورده من معان بالمنظوم والمنثور مما تعارف علماء العربية على الاستشهاد به •

● يقول صلاح الفرطوسي في مقدمة كتابه : « ان ما دفعني الى اختيار « المثلث » موضوعاً لرسالة علمية ان أغلب الدراسات التي اهتمت بدراسة المعجم العربي لمتتناول بالبحث معجم المثلث وأغفلته اغفالا يكاد أنيكون تاماً » •

« وتشمل الرسالة قسمين، اختص القسمالأول بالدراسة ، واختص القسم الثاني بالكتاب محققاً • ويتكون القسم الأول منستة فصول وملحق ، درست في الفصل الأول سيرة ابن السيد دراسة موجزة تحدثت فيهاعن اسمه ومولده وأسرته وحياته ووفاته وثقافته ، وتحدثت في الفصل الثاني عنآثارهفذكرت مكانتها ثمقدمت حصراً لآثارهالمطبوعة والمخطوطة ، والمفقودة ، وحددت في الفصلالثالث مفهوم لفظة «المثلث» لغة واصطلاحاً• ثم قدمت قائمة بكتبالمثلث ذكرت فيها ماطبعمن هذه الكتب ، وما زال مخطوطاً وما فقد منها ، وقد أوليت كتاب « المثلث » المنسوب الى (قطرب) عناية خاصة لأنه أول كتاب ألففي المثلث ، فوثقته ، وذكرت ما دار حوله منشروح ومنظومات ، وعنيت في الفصلينالرابع والخامس بدراسة كتاب المثلث لابن السيدالبطليوسي ، فذكرت في الفصل الرابعموقف المصنف من كتاب المثلث المنسوب الى قطربوالأسباب التي دفعت ابن السيد الى تأليف كتابه ثم تحدثت عن منهجه وطريقة عرضهوأهم الملاحظات التي بدت على الكتاب ، أما الفصل الخامس فقد اختص بحصر المصادرالتي اعتمد عليها ابن السيد في تاليفكتابه• وفي الفصل السادس مكانة كتاب المثلث لابنالسيد بين كتب المثلث الأخرى المهمة ، أما الملحق فقد تم تخصيصه لدراسة احصائيةصوتية لجذور لمثلث المختلف المعاني وتتألف من قسمين : في القسم الأول العمل الاحصائيالذي تقوم عليه هذه الدراسة ويتألف من حصر كلمات المثلث المختلف المعاني التيوردتفي كتب المثلث التي سبقت دراستها في الفصل السادس وحصر للجذور التي تم استخراجهامن تلك الكلمات موزعة توزيعاً صوتياً ، أما القسم الثاني فيشتمل على الدراسة الصوتيةوقد بنيت هذه الدراسة على نتائج الدراسة

الاحصائية ، وقد وزعت فيها جذور المثلث المختلف المعاني بحسب مواضع النطق ، وبحسب وضع الأوتار الصوتية وبحسب حالة ممر الهواء عند مواضع النطق اما القسم الثاني من الرسالة « الكتاب محققاً » فملحق به فهارسه الفنية ، وله مقدمة تمت الاشارة فيها الى نسخ الكتاب المخطوطة مع وصف لها وذكر للمنهج الذي تم الالتزام به في التحقيق » .

● ويعد ابن السيد من مشاهير علماء العربية ، حظيت جهوده في التاليف باهتمام طائفة كبيرة من العلماء والدارسين ، القدامى منهم والمحدثين بسبب الاضافات الجادة والاسهامات الفكرية العميقة التي أثرت الفكر العربي الاسلامي في شتى جوانب المعرفة ، فقد وصفها الفتح بن خاقان بقوله :(وتواليفه في المشروحات وغيرها صنوف وهي اليوم في الآذان شنوف) . وقد نبه الأستاذ الدكتور شوقي ضيف على بعض آرائه التي تفرد بها في النحو كما نبه الأستاذ الدكتور ابراهيم السامرائي على أهمية كتابه (المسائل والأجوبة) فحقق بعض مسائله ونشرها في كتابه (نصوص ودراسات عربية وافريقية) وعرض الدكتور (مطلق) بعض مؤلفات ابن السيد اللغوية وأشاد بمنزلته العلمية بين علماء اللغة في الأندلس ، كما حاز ابن السيد ثقة معاصريه وطلابه فكان يسأل أسئلة للاستفهام أو للامتحان فيجيب عنها وقد جمع أجوبتها والف منها كتاباً سماه « المسائل والأجوبة » وقد احتوى الكتاب على مسائل متعددة في النحو والصرف واللغة والتفسير والقراءات والحديث والفلسفة والمنطق والعروض ولم تقتصر أجوبته على ما روته كتب الأقدمين بشتى العلوم انما أحاط أجوبته بكل أسباب المعرفة للوصول الى الحقيقة واثباتها .

● المثلث لابن السيد البطليوسي .. تحقيق ودراسة صلاح مهدي علي الفرطوسي جاء في جزءين .. يقع الجزء الأول في ٥٢٢ صفحة ، والثاني في ٥٩٢ صفحة من القطع المتوسط ..

* * *

□ كتاب « عبدالله بن رواحة »(٥)

عن سلسلة المكتبة الصغيرة الرقم ٤٦ في المملكة العربية السعودية . التي يشرف عليها الأستاذ عبدالعزيز الرفاعي . صدر كتاب [عبدالله بن رواحة .. حياته وشعره] تاليف الدكتور محمد بن سعد الشويعر .

وقد استهل المؤلف كتابه بمقدمة عامة عن عصر الصحابي الجليل عبدالله بن رواحة ثم تحدث عن نسبه ومكانته وصفاته ، من شجاعة ومحبة لرسول الله ﷺ وحرص على التمسك بدين الله القويم ، وصدق في الحديث لا يقول الا حقاً ، وسرعة في البديهة وحضور قلب .. ثم تحدث عن سيرته ومكانته .

ثم بيَّن مكانته الشعرية في الجاهلية ثم في الاسلام وتحليل ودراسة لمقتطفات من شعره والمعاني الاسلامية فيه وقضية الالتزام في النواحي العامة لشعره مع حرصه على

اختيار الألفاظ الاسلامية ، وهيمنة الجهادعلى تصرفاته عملا ، ومقولاته شعراً ونثراً، وأفكاره احساساً . وختمه بالثناء عليه .

فقد بدأ دوره في الاسلام مجاهداً وساري في حياته مجاهداً ، وانتظم في شعره مجاهداً وذهب الى ربه مجاهداً ، بلسانه أولا ثم بسيفه ثانياً .

لقد كان فاتحاً لباب الجهاد باللسان ،وفق الكلمة الصادقة ، والفكرة الهادفة ، والعمق في الدلالة .

* * *

★ ببيلوغرافيا للمخطوطات :

يعتزم مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية اصدار نشرات تعرف بجزء من المخطوطات .

كما سيقوم المركز أيضاً بالعديد من البحوث .. « تاريخ المسلمين وتاريخ الجزيرة العربية».. واحياء التراث الاسلامي .. وتبني الأشياء الموسوعية، والدراسات الأدبية والفنية والنقدية والابداعية من وجهة نظر اسلامية .

بالاضافة الى عدد من الأمور الأخرى في شتى أنواع المعرفة والعلوم .

* * *

□ ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي :(٥)

صدر عن الدار السعودية للنشر بجدة . كتاب بعنوان [ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي] تأليف : رزق الحجر . والكتاب مرجع هام لدى الباحثين عن أعلام العلماء المسلمين من القرن الثامن الهجري .. أما محتويات الكتاب فقد قسم الباحث دراسته الى قسمين رئيسين :

أولهما : دراسة شخصية وتاريخية عنوانها « ابن الوزير ، سيرة وتاريخ » .

وثانيهما : دراسة موضوعية لآراء ابن الوزير الكلامية ومنهجه في معالجة قضايا الكلام وذلك تحت عنوان : « ابن الوزير في ميدان علم الكلام » .

وقد تضمن القسم الأول من هذين القسمين فصولا ثلاثة :

الفصل الأول : عن حياته وأطوارها من طور النشأة وطلب العلم الى طور النضج والتدريس والتأليف والمناظرة ثم الى مرحلة الزهد في الحياة واعتزال الناس .

والفصل الثاني : عن شخصية ابن الوزير العلمية ومقوماتها فيكشف لنا هذا الفصل عما توفر لابن الوزير من العناصر اللازمة لتكوين شخصيته تكويناً علمياً .

والفصل الثالث : عن المكانة العلمية للرجل وما أضافه للتراث الاسلامي من مؤلفات قيمة ..

أما القسم الثاني فقد تضمن أيضاً ثلاثة فصول :

أولها : عن موقفه في علم الكلام .

وثانيها : عن منهجه في اثبات وجود الله تعالى، ونراه ينهج منهجا سلفيا اذ يستدل على وجود الله سبحانه وتعالى بالأدلة العقلية التي نبه اليها القرآن ويثبت الصفات الالهية كما وردت من غير تشبيه لله تعالى « اثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل » .

أما الثالث : ففي بيان منهج ابن الوزير في رد اختلافات المتكلمين والكشف عن اتفاقهم في أشهر المسائل التي شاع القول باختلافهم فيها ، ويتضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث : يتناول كل واحد منها مسألة من مسائل الخلاف ، أولها : الارادة الالهية وعلاقتها بمعاصي العباد وقبائحهم . وثانيها : اثبات حكمة الله تعالى عموما ، وحكمته فيما تشابه على العقول خاصة ، وآخرها حقيقة الموقف الاسلامي في مسألة الجبر والاختيار ، أو القضاء والقدر .

والحقيقة أن هذا الفصل الأخير يعد بحق ميدان العبقرية في مجال ابن الوزير اليمني اذ يكشف لنا فيه - بعمق العلماء المحققين - عن اتفاق المسلمين في هذه المسائل التي شاع القول باختلافهم فيها ..

وكانت طريقة صاحبنا في معالجة هذه المسائل طريقة جديدة تماما في تراثنا العربي الثمين التليد .. وتثبت الدراسة ان ابن الوزير اتسم بالموضوعية والنزاهة والجدة العلمية وعدم المسارعة الى الحكم اعتمادا على أفكار سابقة .. وتبلغ صفحات الكتاب ٤٠٧ صفحة من الحجم العادي .

* * *

☐ آفاق جديدة لمعالجة امراض الكتب :(٥)

الكتب أو المطبوعات بشكل عام معرضة دائما الى التلف ومن أسوء أعداء المطبوعات الماء والبكتريا والأحماض .

وفي الغرب تبذل جهود واسعة لحماية تلك الثروات الضخمة من حصاد التجربة الانسانية التي أودعتها البشرية ونوابغها بطون الكتب .

وكانت كارثة الفيضان التي تعرض لها أحد المتاحف الانكليزية العريقة للمطبوعات المكدسة من مقتنيات الدول النامية والتي اغتصبها البريطانيون ونقلوها الى بريطانيا

خلال النصف الأول من هذا القرن عندما كانوا يستعمرون دولا كثيرة في أفريقيا وآسيا قد استنفرت مرة أخرى جهود المختصين لتلافي آثارها وأي آثار مشابهة لها في المستقبل .

وكانت المحاولات تستهدف وقف استشراء اختلاط الحبر والألوان ومحو الكتابة بعد تبلل وتعطن الأوراق والكتب ، ومنع نمو الفطريات والبكتريا التي تبدأ بالظهور خلال ثمان وأربعين ساعة فقط من تبلل الورق اذا ترك في درجة حرارة الغرفة العادية .

والطريقة التي لجأ اليها المختصون هي نقل المجلدات والمطبوعات المتضررة الى مخازن تبريد في درجات حرارة عالية الانخفاض ثم تجفيفها بطريقة التجميد وبمراعاة نوع الورق ودرجة صقله والأحبار المستعملة في الكتابة ومن ثم تحديد الكيفية التي يتم تجفيفه بها حيث يكون تحت درجة حرارة ١٧ مئوية أوفي درجة حرارة التجميد في غرفة منفصلة ومفرغة .

هذه العملية تمتص الماء في شكله الغازي لكنها في نفس الوقت تمنع تكوين الماء في شكله السائل كما تحافظ على الورق بمنع تمزقه .

ويلتقي حالياً خمسمائة شخص من مختلف أنحاء العالم يعملون في مجال حماية المطبوعات في جامعة اكسفورد لبحث وتبادل المعلومات حول أحدث التقنيات التي ظهرت في هذا المجال .

فبالرغم من أن الكوارث المفاجئة تلفت انتباه الجمهور وتستقطب تعاطفه فهناك أيضاً مخاطر طويلة الأجل تهدد الكتاب في أنواعه المختلفة والوثائق والمطبوعات بشكل عام والأعمال الفنية النادرة التي تنفذ على الورق .. وهذه المخاطر تتأتى وتتولد من المواد الكيميائية الداخلة في صناعة الورق والكتاب ومن حالات عدم الاستقرار في تركيب هذه المواد اضافة على الاستعمال اليومي الذي يختلف من شخص الى آخر ومن مكان الى غيره .

وكانت دراسة نشرتها هيئة بحوث المكتبات الأميركية مؤخرا قد كشفت عن خطورة ما يتعرض له الكتاب من حيث تأثير البيئة الطبيعية والاجتماعية التي يوجد فيها . فقد وجدت تلك المكتبات أن ما لا يقل عن ٢٥٪ مقتنياتها مهددة بالدمار بسبب الحمض الذي ظل يستخدم في صناعة الورق منذ مدة طويلة مما يجعل الورقة تتحلل خلال عمليات التداول العادية .

وتبحث برامج دراسية تجري في مكتبة الكونغرس الأميركي في واشنطن وفي المكتبة البريطانية في لندن في اتجاهين لتوفير الحماية اللازمة للكتاب من هذه المخاطر التي تتهدده .

الاتجاه الأول يرمي الى امتصاص المادة الحمضية التي استعملت في صناعة الورقة منها : قبل أن تصل الورقة الى مرحلة التقصف . والاتجاه الثاني يرمي الى ايجاد وسيلة لتقوية الورقة واعادة تماسكها عندما تبلغ مرحلة التقصف .

وقـد توصـل الكيميائيـون الى طريقة لامتصاص الحامض عن طريق التبخير لتعييد حامض الكبريتيك الموجود في الورقة وبذلك يمددون الأجل المتوسط للكتاب موضع الخطر بمقدار خمسة أو أربعة أضعاف عمره قبل هذه العملية ·

أما البريطانيون فيجرون أبحاثهم في جامعة سوري لايجاد تقنية جديدة يسمونهـا الزراعة بواسطة البلمرة هدفها تقوية الأوراق الملوثة بمواد حمضية أو التي تقع ضحية لهذا النوع من التلوث ·

☐ « بيت الحكمة » مجلة مغربية للترجمة :(٥)

صدرت مجلة أدبية ثقافية جديدة في الدار البيضاء بعنوان « بيت الحكمة » تعنى بالترجمة في العلوم الانسانية · مدير المجلة هو الكاتب المغربي مصطفى المسناوي ويضم العدد الأول ملفاً خاصاً عن (ميشال فولكو) يحتوي على ثلاثة حوارات معه ·

وجاء في كلمة تقديم العدد الأول من مجلة (بيت الحكمة) : « أن نختار (بيت الحكمة) اسماً لهذه المجلة ليس معناه اننا نرى المستقبل في الماضي ، بل معناه عكس ذلك اننا نحاول أن نستلهم في حاضرنا تلك اللحظة الماضية الكبرى التي جسدها بيت الحكمة خير تجسيد : لحظة التجند لمعرفة ثقافية « الآخر » بدون انغلاق يقود اليه توهم تفوق واستعلاء أو يؤدي اليه خوف من غزو فكري مزعوم · »

☐ موسوعة حلب المقارنة(١)

أصدر معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب المجلد الرابع مـن موسوعـة حلب المقارنة للعلامة المرحوم (خير الدين الأسدي) وهو يتضمن أحرف الدال ، والذال ، والراء ، والزاء ، والسين وذلك علـى نهج المجلدات الأول والثاني والثالث مـن حيث مفـردات اللهجة ومقابلتها مع غيرها ، قواعدها وأمثالها وكلمها وتهكماتها ، تشبيهاتها واستعاراتهـا ومجازاتها ، وكناياتها ، معتقداتها ، وخرافاتها ، حكاياتها ، أسبابها ، شعرها ومواويلها ، واغنياتها وهنهوناتها ، ومناغاة أمهاتهـا ، وشدياتها ، وعاداتها ، ونهقات مجانينها ، ملابسها ومطابخها ، العاب سهراتها ، أهازيجها ، نداء باعتها ، من آدابها ، من عكاكيز كلامها ، من تندراتها ، من تملقاتها ، مـن عنجهياتها ، من لخماتها ·

وقد لقيت هذه الموسوعة استحساناً من مختلف المحافل الأدبية ، ودور الكتب العالمية والمعاهد والأكاديميات اللغوية والفلكلوريـة والأفراد نظراً لما للموسوعة من مكانة بـين الدراسات اللغوية المقارنة ، فقد وضعت من أجل الكشف عن الأصول اللغوية التي عملت عن تكوين لهجة حلب ، بل من أجل الكشف عن العلاقة المتبادلة بينها وبين تلك الأصول وتعتبر الموسوعة مصدراً من مصادر التراث الشعبي ، وهي غنية بالمعلومات التاريخيـة والجغرافية والثقافية والاجتماعية ، وهـذا ما يجعل قراءتها متعة للنفس ، وفائدة للعقل ، فقد بث المؤلف فيها من الأخبار العلميـة ، والوقائع الشعبية ، وطرائق الطعام والشراب ، واللباس والأفراح والأتراح ، ما يتعذر الحصول عليه لا سيما ما طواه الزمن ولم يدون في كتاب ·

وقد كان لجامعة حلب قصب السبق في اصدار هذا السفر النفيس الذي يخلد التاريخ اللغوي لمدينة حلب على مر العصور والدهور، والذي وجد فيه الدارسون أساليب التعبير وما تحفل فيه من امكانات ابداعية مميزة .

□ كتاب [الأنيق في المناجيق] (١)

أصدر معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب كتاب (الأنيق في المناجيق) تأليف (ابن ارنبغا الزردكاش) عام ٨٦٧ هجري وقد قدم الكتاب وحققه وعلق على متنه ورسومه الدكتور (احسان هندي) .

وقد بدأ الكتاب بمقدمة نصف عدد صفحات المخطوطة ومكان وجودها والفصول التي تتألف منها ، والتعريف بالمؤلف ، وتاريخ ولادته ، ووفاته ، ونسبه ، وجنسيته ويرجح أن يكون والد المؤلف شخص عربي كما ورد في كتاب النجوم الزاهرة من أهالي حلب الشهباء وتسمى باسم المماليك ، ويعرف الكتاب المنجنيق ، كما يستعرض تطور وانتشار صناعة المنجنيق وغيره من الأسلحة الثقيلة كالدبابة ، والنار اليونانية ، واستعماله في كافة العصور .

ولم يقتصر المسلمون على استعماله وصناعته بل أصبح المنجنيق في عهد العباسيين سلاحاً من أهم أسلحة الجيش ، وأصبح له صنف خاص من صنوف الجيش العباسي هو صنف ـ المهندسين ـ وكانت آخر معركة استخدم فيها العباسيون سلاح المنجنيق بكثرة ونجاح هي معركة ـ عمورية ـ سنة ٢٢٣ هجري .

ومن ثم انتقل الكتاب الى وصف آلة المنجنيق ، وطرق استعماله ، ووسائط نقله وأنواعه ، ومن أهمها مجانيق لقذف الحجارة ، والكرات النارية ، ومجانيق قذف القنابل ويتعرض الفصل الثاني من الكتاب الى محتوى المخطوط الأصلي مصوراً وموضحاً بالرسوم والأشكال الدقيقة وشرح مفصل لأجزاء المناجيق ، وكيفية اصلاحها وصيانتها .

وينتهي الكتاب بفهرس للمراجع القديمة والحديثة التي تم الاعتماد عليها من قبل المحقق ، وملحق بأهم التآليف الحربية والعسكرية التي وضعها المسلمون ، وفهرس للاعلام وأسماء الأمكنة التي وردت في الكتاب .

ويعتبر هذا الكتاب جهداً مميزاً لمعهد التراث العلمي العربي في مجال تحقيق الكتب التراثية ووضعها بين يدي العلماء والباحثين لتعميم الثقافة العربية واغناء الحضارة الانسانية .

أمين التحرير
عبداللطيف الارناؤوط

□ **المصادر :**

١ ـ نشرة (انباء جامعة حلب)
٢ ـ نشرة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم العدد ١١ فبراير ١٩٨٦ .
٣ ـ نشرة « اخبار التراث العربي » العدد / ٢٤ / مارس ابريل ١٩٨٦ .
٤ ـ التقرير السنوي التاسع حول منجزات مجمع اللغة العربية الاردني لعام ١٩٨٥ .
٥ ـ صحف ومجلات مختلفة من البلاد العربية والاجنبية .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

